Biblioteca de Obras Maestras del Pensamiento

HEGEL

Filosofía de la historia universal

II

Losada

G. W. F.
HEGEL

Biblioteca de Obras
Maestras del Pensamiento

Filosofía de la historia universal

II

Traducción y notas:
José Gaos



EDITORIAL LOSADA
Buenos Aires

Hegel, G. W. F.
Filosofía de la historia universal - 1ª ed. - Buenos Aires: Losada, 2010. v. 2 - 536 p.; 22 x 14 cm. (Biblioteca de Obras Maestras del Pensamiento, 102)

Traducción de José Gaos
ISBN: 978-950-03-9748-3

1. Historia Universal. 2. Filosofía de la Historia.
I. Gaos, José, trad. II. Título
CDD 901

Título original:
Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte

1ª edición: diciembre de 2010

Distribución:
Capital Federal: Vaccaro Sánchez, Moreno 794 - 9° piso
(1091) Buenos Aires, Argentina.
Interior: Distribuidora Bertrán, Av. Vélez Sársfield 1950
(1285) Buenos Aires, Argentina.

Composición: *Taller del Sur*

ISBN: 978-950-03-9748-3
Depósito Legal: B-45121-2010
Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723
Libro de edición argentina
Tirada: 1.500 ejemplares
Impreso en España - *Printed in Spain*

Impreso en el mes de diciembre de 2010 en Sagrafic. S.L.,
Plaza Urquinaona, 14, 7° 3ª - 08010 Barcelona, España.

PRIMERA PARTE

EL MUNDO ORIENTAL

(continuación)

CAPÍTULO QUINTO

Egipto

1. *El país del enigma*

En el imperio mundial persa hemos considerado ante todo a los persas mismos, que adoran la esencia natural simple. Esta contiene algo de pensamiento, pero no desarrollado, sino de tal modo que sus momentos se separan indiferentes: en Babilonia, en el Asia anterior y en la Siria es la sensualidad; el otro momento es el momento espiritual, que se presenta en dos formas. Primero aparece en una forma que lleva en sí la conciencia del objeto absoluto, como algo en sí concreto, el principio de la negatividad, es el principio que hemos encontrado en las ciudades costeras. Por otro lado se presenta el pensamiento puro, totalmente abstracto, sin contenido concreto: el principio de la religión judía. Ahora se plantea la necesidad de que estos elementos antagónicos sean recogidos en una unidad sustancial, en la conciencia del espíritu, que es espíritu. Este es el problema; y como *problema* lo encontramos en Egipto. En Egipto se ofrece a nuestra contemplación la figura de la esfinge, figura biforme, mitad animal, mitad ser humano y con frecuencia mujer. Las figuras de los dragones, de los centauros, de los gigantes hacen pensar en Oriente. Pero con la esfinge podemos enlazar una significación más profunda, considerándola como símbolo del espíritu egipcio. Es lo espiritual que comienza a desprenderse

de lo animal, de lo natural y a tender más lejos su mirada; pero aun no está libre del todo, sino que permanece preso en la contradicción. El hombre surge del animal, mira en torno; pero todavía no se sustenta sobre sus propios pies, todavía no puede libertarse totalmente de las cadenas de lo natural. Añadiremos en seguida que las infinitas construcciones de los egipcios están mitad sobre el suelo y mitad bajo la tierra. El imperio entero de los egipcios es en parte un reino de la vida y en parte también un reino de la muerte. Lo mismo vemos en la colosal estatua de Memnón que resonaba al recibir la luz del sol naciente; la que en sí resuena es todavía la luz exterior, no la luz del espíritu. El lenguaje de los egipcios es todavía jeroglífico; no es la palabra, no es la solución del enigma propuesto por la esfinge. Los recuerdos de Egipto nos ofrecen una multitud de figuras e imágenes que expresan el carácter egipcio. Reconocemos en ellas un espíritu que se siente acuciado, que se exterioriza; pero sólo de un modo sensible. Así la esencia egipcia aparece como la esfinge misma, como un enigma o jeroglifo. Si se pregunta: ¿cuál es el sentido de la forma egipcia? La respuesta es: ser enigmática. La forma egipcia significa precisamente el planteamiento del problema en la historia universal y el fracaso en su resolución.

El imperio persa ha perecido; solo tristes restos quedan de su esplendor. Sus más hermosas y ricas ciudades, como Babilonia, Susa y Persépolis, han caído totalmente; solo escasas ruinas nos revelan su antiguo emplazamiento. Incluso en las grandes ciudades modernas de Persia, Ispahán, Schiras, la mitad es ruina. No ha brotado en ellas una nueva vida, como en la antigua Roma. Han desaparecido casi por completo de la memoria de los pueblos circundantes. En cambio las ruinas tienen para Egipto un sentido inmediato. Egipto es el país de las ruinas en general, la comarca que ha suscitado mayor interés desde la Antigüedad y aun en los tiempos modernos. Sus ruinas, resultado final de

una inmensa labor, superan por lo gigantescas y grandiosas, a todo cuanto nos ha quedado de la Antigüedad.

Egipto ha sido para los antiguos un país de maravilla y lo mismo sigue siendo hoy; tenemos noticia de él especialmente por los griegos y sobre todo por *Herodoto*. Este grave historiador visitó en persona el país de que quería dar noticia y trabó conocimiento con los sacerdotes egipcios de las distintas capitales. Refiere con exactitud cuanto ha visto y oído; menos los pormenores relativos a los dioses, que sería inconveniente relatar. Se ha abstenido, pues, de explicar a fondo la significación de los dioses por ser este tema sagrado del que no puede hablarse como de un hecho exterior. Además de Herodoto, también *Diodoro S*ículo es de gran importancia para nuestro asunto. Visitó Egipto en tiempos de Augusto y nos proporciona muchos datos sobre la religión egipcia; pero sólo recoge los hechos externos y además existían ya en su tiempo muy diversas representaciones acerca de esta religión, representaciones que eran en parte opuestas a las suyas. Entre los historiadores judíos, *Josefo* tiene importancia para nuestro conocimiento de Egipto. Hace unos veinticinco años que el país ha sido descubierto de nuevo, se puede decir, y ha provocado en los europeos la más honda admiración por su inagotable riqueza en obras de arte y de maravilla. Pero es difícil penetrar en el espíritu de lo maravilloso; y siempre nos falta la clave para comprender estos descubrimientos. Los egipcios no poseen un libro como los judíos, ni un Homero, ni un Ramayana; si lo tuvieran sabríamos a qué atenemos acerca de ellos. Pero no han tenido una obra literaria nacional. Si hubiera existido, habría sido traducida al griego en la época de los Ptolomeos. Esto que parece un hecho casual, está en realidad muy de acuerdo con el punto de vista egipcio; los egipcios no podían tener un libro nacional porque no supieron elevarse a la comprensión de sí mismos mediante el lenguaje. Esta falta de una obra original

procede de que los egipcios no se vieron nunca a sí mismos. Los signos del espíritu se hallan en Egipto todavía presos en la forma de la inmediatez; por eso los egipcios se expresan mediante jeroglifos, construcciones y esculturas; esto es, que su espíritu era para ellos mismos un enigma. Tampoco existía una historia egipcia hasta que Ptolomeo Filadelfo –el mismo que hizo traducir al griego los libros sagrados de los judíos– indujo al gran sacerdote *Manethón* a escribir una historia egipcia. De ella se conservan solo extractos, listas de reyes, que sin embargo han provocado las mayores dificultades y contradicciones.

Para estudiar Egipto nos vemos reducidos, por lo tanto, a las noticias que nos dan los antiguos y a los grandiosos monumentos que se han conservado. Se encuentran una multitud de tablas de granito con jeroglifos grabados. Los antiguos dan explicaciones sobre algunos de ellos; pero son muy insuficientes. Nos falta el conocimiento de la lengua, para penetrar en el espíritu egipcio. Recientemente se ha dirigido la atención especialmente a este punto, y tras muchos esfuerzos se ha llegado a descifrar algo de las inscripciones jeroglíficas. El célebre inglés *Thomas Young*[1] ha sido el primero que ha concebido este propósito y ha llamado la atención sobre unas pequeñas *superficies separadas* de los jeroglifos y en las cuales está anotada la traducción griega. Young ha entresacado por comparación tres nombres: Berenice, Cleopatra y Ptolomeo, estableciendo así una primera base para el desciframiento. Después se ha descubierto que una gran parte de los jeroglifos son fonéticos, esto es, indican sonidos. Así, la figura del ojo significa primero el ojo mismo; pero después representa la letra inicial de la palabra egipcia que quiere decir ojo (como en hebreo la figura de una casa designa

[1] Young, Thomas, 1773-1825, físico, médico y egiptólogo: *Remarks on Egyptian papyri and on the inscription of Rosetta*, London, 1815.

la letra b, con que empieza la palabra hebrea que significa casa). El célebre *Champollion*[1] (el menor) ha sido el primero que ha llamado la atención sobre el hecho de que los jeroglifos fonéticos se hallan mezclados con los que designan representaciones; y ha ordenado después las distintas clases de jeroglifos, proponiendo determinados principios para descifrarlos.

2. *La historia egipcia*

La historia de Egipto, tal como se ofrece ante nosotros, está llena de las mayores contradicciones. Lo mítico y lo histórico se entremezclan y las noticias difieren. Los sabios europeos han estudiado atentamente las listas de Manethón, siguiéndolas en todo. Los modernos descubrimientos han confirmado muchos nombres de reyes. *Herodoto* dice que, según cuentan los sacerdotes, los dioses habrían reinado antiguamente sobre Egipto; y que desde el primer rey humano hasta el rey Sethón habrían transcurrido 341 generaciones o sea 11340 años; el primer rey humano habría sido Menes (la semejanza del nombre con el griego Minos y el indio Manú es sorprendente). Egipto habría formado un lago, aparte del de la Tebaida, en la región meridional; parece cierto que el delta ha sido producido por el légamo del Nilo. Así como los holandeses han atrancado su tierra al mar y han sabido conservarla, así también los egipcios han ganado trabajosamente su territorio, fomentando su fertilidad con lagos y canales.

Egipto fue ya en antiquísimos tiempos un Estado culto, que se componía de muchos Estados más pequeños y que se reunió

[1] Champollion, Jean François, 1790-1832, abrió el camino para descifrar los jeroglifos: *De l'écriture hiératique des anciens Egyptiens*, Grenoble, 1821. *Précis du système hiéroglyphique*, París, 1824.

luego bajo un soberano, volvió a dividirse y sucumbió. La Biblia conoce ya a Egipto como un Estado muy viejo; en los tiempos de Abraham era Egipto un Estado culto. Un rasgo importante en la historia de Egipto consiste en que el centro del reino fue avanzando cada vez más hacia el Norte; del Egipto superior pasó al inferior. Esto se relaciona con el hecho de que Egipto recibiera su cultura de Etiopía y principalmente de la isla de Meroe, en la cual, según modernas hipótesis, habría vivido un pueblo sacerdotal. Puede observarse en general que los egipcios mantenían numerosas relaciones con los otros pueblos, con los nubios y los etíopes, que dominaron en una época, sobre todo el Egipto.

Tebas, en el Egipto superior, fue la más antigua residencia de los reyes egipcios. Ya en tiempos de Herodoto estaba en decadencia. Las ruinas de esta ciudad son lo más enorme que conocemos de la arquitectura egipcia. Están excelentemente conservadas, si se tiene en cuenta el largo tiempo transcurrido; a ello ha contribuido el cielo del país, siempre sin nubes. El centro del imperio se trasladó más tarde a Menfis, no lejos del actual Cairo; por último, estuvo en Sais, en el Delta. Las construcciones que se encuentran en la comarca de esta ciudad son de época muy posterior y están mal conservadas. Herodoto nos dice que ya Menes había edificado Menfis.

Un elemento esencial de la historia egipcia es la relación entre los príncipes y los sacerdotes; aunque estrechamente unidos, entraban, sin embargo, en colisión. Este antagonismo entre los sacerdotes y los príncipes se produjo ya en época temprana. Los primeros llamaron a los etíopes, que dominaron el país por espacio de ochenta años. Les siguieron unos reyes-sacerdotes, que hubieron de luchar con la casta guerrera. Entre los reyes posteriores debemos señalar singularmente a *Sesostris* (1400 a.C.), que puede identificarse con Ramsés el Grande, según *Champollion*. Se atribuye a este rey la reunión de los muchos Estados pequeños

en un solo imperio y grandes expediciones y conquistas, llegando hasta la India, con ayuda de su flota. Pero esto debe considerarse como una leyenda; no guarda relación con la historia de los otros pueblos, ni está tampoco acreditado por ella. *Ritter (Pórtico de la historia de los pueblos europeos)* dice que todos los relatos que hablan de una flota egipcia deben referirse a los indios; sólo algunos reyes egipcios posteriores, por ejemplo, Necho y Apries, han equipado flotas. La prueba de que los egipcios vivían aislados de los demás pueblos es el hecho de que los soldados se negaran frecuentemente a marchar al extranjero, como sucedió bajo Apries, cuando este rey quiso llevar la guerra a Cirene. Preferían permanecer en sus campos. De Sesostris proceden una multitud de monumentos y pinturas, en donde están representadas sus expediciones y triunfos y los prisioneros que hizo; los cuales pertenecen a las más diversas naciones. *Herodoto* da cuenta de las conquistas que Sesostris hizo en Siria hasta la Cólquida y relaciona con ellas la gran semejanza entre las costumbres de los colquios y las de los egipcios; estos dos pueblos y los etíopes habrían sido los primeros en practicar la circuncisión. Herodoto dice también que Sesostris mandó abrir grandes canales por todo Egipto, para llevar a todas partes el agua del Nilo. Cuanto más providente fuera el gobierno de Egipto, tanto más atendía a la conservación de los canales. En cambio, bajo los gobiernos negligentes, el desierto ganaba terreno. Egipto se hallaba en continua lucha con el ardor del clima y el agua del Nilo. Según Herodoto, los canales hacían el país impracticable para la caballería; en cambio, conocemos por los libros de Moisés la gran celebridad de que Egipto gozaba en este respecto. Moisés dice que si los judíos piden un rey, éste no deberá ni tener muchas mujeres ni traer caballos de Egipto.[1]

[1] Libro V de Moisés, 17, 16 y s. Egipto seguía siendo famoso por sus caballos en tiempos de Salomón. V. Libro I de los Reyes, 10, 28 y s.

Deben señalarse además los reyes Cheops y Chefrén, que construyeron grandiosas pirámides. Fueron enemigos de los sacerdotes, cuyos templos cerraron. Un hijo de Cheops, Micerino, los abrió de nuevo. Después de éste, los etíopes cayeron sobre el país y su rey Sabako se sentó en el trono de Egipto. Anysis, sucesor de Micerino, huyó a las lagunas de la desembocadura del Nilo y no reapareció hasta que se hubieron marchado los etíopes. Le sucedió Sethón, que había sido sacerdote de Phta (que se identifica con Hefaistos). Bajo su reinado, Sanherib, rey de los asirios, invadió el país. Sethón había tratado siempre con gran menosprecio la casta guerrera, llegando a despojarla de sus tierras. Así es que ésta, al ser llamada por el rey, no le concedió su asistencia. Sethón hubo de acudir, por tanto, a un llamamiento general de todos los egipcios y así reunió contra los asirios un ejército de tenderos, artesanos y gentes del mercado. La Biblia refiere que el ángel del señor sacrificó 185.000 hombres en el campamento de Asur. Pero Herodoto dice que las ratas entraron por la noche en el campamento y royeron las aljabas y los arcos de los asirios, de suerte que éstos, sin armas, se vieron obligados a huir.[1] A la muerte de Sethón, los egipcios se consideraron libres, dice Herodoto; el imperio se dividió en pequeños Estados, que eligieron sus propios reyes. Como centro y símbolo de su unión fue edificado el Laberinto, que se componía de un enorme número de cámaras y salas, tanto por encima como por debajo de tierra. Uno de estos reyes, Psammético, con ayuda de jonios y carios, tropas mercenarias griegas a quienes prometió territorios en el Egipto inferior, logró expulsar a los otros once reyes, unificando de nuevo el reino, en el año 650 a.C. El Egipto había permanecido hasta entonces cerrado

[1] Libro II de los Reyes. 19, 35; Herodoto, II, 141. Suele interpretarse la rata como símbolo de la peste. Ambos testimonios coincidirían según esto.

al exterior; ni por mar había mantenido relación alguna con otros pueblos. El acceso era difícil a los extranjeros. No hubo tampoco navegación hasta Necho, que creó una flota con ayuda de los carios y en general de los griegos. Las guerras con los sirios habían sido guerras terrestres. No debemos tampoco forjarnos representaciones exageradas sobre la facilidad de la relación con la India, por ejemplo, por medio de un canal en el istmo de Suez. Existió un canal entre el Nilo y el Mar Rojo; pero este mar, como ya hemos dicho anteriormente, no es navegable más que durante tres meses para los barcos que vienen de la India; el resto del tiempo permanece cerrado por los vientos del norte.

Psammético inauguró las relaciones con el extranjero, preparando así la decadencia de Egipto. La historia se hace desde este momento más precisa, porque se basa en noticias griegas. A Psammético sucedió Necho, que inició la apertura de un canal entre el Nilo y el Mar Rojo, obra que llegó a su término bajo Darío Notho. A Necho sucedió Psammis y a éste Apries, que condujo un ejército contra Sidón y sostuvo una batalla naval con los tirios; también mandó contra Cirene un ejército que casi fue aniquilado. Los egipcios se sublevaron contra Apries, acusándolo de querer llevarlos a la ruina; pero la insurrección fue producida, probablemente, por el favor de que los carios y los jonios gozaban en la corte. Amasis se puso a la cabeza de los sublevados, venció al rey y ocupó el trono. A la muerte de Amasis, subió Psamménito al trono. Entonces Cambises marchó contra Egipto (525), conquistando el país y anexionándolo al imperio persa. Herodoto refiere a este respecto el siguiente caso: Después de haber hecho prisioneros a Psamménito y a los suyos, Cambises mandó a las hijas del rey a que fueran por agua. Psamménito permaneció impasible, como igualmente cuando su hijo fue condenado a muerte por Cambises. Pero, en cambio, rompió en llanto al ver arrastrar hacia el patíbulo a un anciano

amigo de su padre. Interrogado por Cambises acerca de esta conducta, respondió que las desgracias que había tenido que padecer primero eran demasiado grandes para poder expresarlas; sólo aquella última habíale hecho conmoverse. Cambises revocó entonces la sentencia de muerte contra el hijo del rey. Pero era ya demasiado tarde; había sido ejecutada. Al menos conservó sus honores a Psamménito y a sus hijas y habría restablecido a éste en su trono, si no se hubiera comprometido en una sublevación. Este relato da testimonio del carácter persa, no menos que del egipcio. Ciro se había portado anteriormente con Creso del mismo modo.

En la época romana, el centro del imperio egipcio volvió a trasladarse a la parte alta del valle del Nilo. Adriano erigió en Hermópolis la ciudad de Antinoe, en memoria de su favorito Antinoo.

3. *La vida egipcia*

Es esencial señalar las circunstancias geográficas de Egipto. Este país es, como se sabe, el valle del Nilo, que tiene de largo más de cien millas; pero es muy estrecho y su anchura no excede de tres a seis leguas. Se extiende próximamente unos siete grados y medio de sur a norte; el Delta, la tierra llana, donde desaparecen las cadenas de colinas que encierran el valle, tiene grado y medio de extensión. El Nilo, con sus inundaciones, y el sol lo son todo para Egipto: de éstos depende la vida todo del país. El Nilo y el curso del sol son las arterias de la vida egipcia; lo que no es tocado por el Nilo no pertenece a Egipto. La intuición fundamental de lo que es la esencia, para los egipcios, se basa en este mundo cerrado naturalmente, en el círculo físico cerrado y definido por el Nilo y el sol.

La posición del sol y la del Nilo constituyen una conexión. El Nilo define el territorio. Fuera del valle del Nilo comienza el desierto. Al norte el país se halla cerrado por el mar y al sur por la zona tórrida. Sin duda, el Nilo llega de fuera; pero al sur, donde termina el Egipto propiamente dicho, no es el Nilo navegable, a causa de las cataratas, y así la relación con el exterior se hace imposible. En Egipto no llueve nunca o, a lo sumo, alguna vez a modo de presagio, como en tiempo de Cambises. El rocío que suele caer a fines de julio procede del Nilo; también el agua de beber se toma del Nilo. Como faltan los procesos meteorológicos, todo depende de la diferencia cuantitativa entre las inundaciones de los distintos años. El primer general árabe, que conquistó Egipto, escribía al califa Omar: Egipto es primero un ingente mar de polvo, después un mar de agua dulce y, por último, un gran mar de flores. *Herodoto* compara el país, durante el tiempo de la inundación, con el mar Egeo; las ciudades son como las islas de este mar. El mundo animal, aves, ranas, gusanos, en muchedumbre infinita, reaparece en cuanto bajan las aguas del Nilo; la tierra es entonces un inmenso bullir y pulular. La agricultura, sumamente desarrollada, se practica en el légamo del Nilo. Cuando la inundación se retira, el hombre empieza a sembrar. El suelo da dos cosechas muy abundantes. El producto de los campos y, por consiguiente, la subsistencia del egipcio, no depende, por lo tanto, de complejas circunstancias naturales, como las alternativas de lluvia y sol, de viento y calma, sino que el proceso tiene un curso sencillo y fijo.

Determinada pues la vida por algo fijo, el género humano aparece ligado también a algo fijo en su vida moral. Hay entre los egipcios castas como en la India y los hijos seguían siempre el oficio y profesión de sus padres. Esta es la causa de que las artes manuales y la técnica de las artes plásticas se haya desarrollado tanto; y la herencia tampoco causaba aquí el mismo daño

que en la India, dada la manera de ser de los egipcios. Herodoto enumera las siete castas siguientes: sacerdotes, guerreros, boyeros, porquerizos, traficantes o industriales en general, intérpretes (que solo posteriormente parecen haber formado una clase especial) y por último navegantes. Estos no lo fueron por mar sino a lo sumo en la época prehistórica; y más tarde se abandonó el tráfico marítimo. Los agricultores no están nombrados aquí, probablemente porque de agricultura se ocupaban varias castas, como por ejemplo los guerreros, a los cuales pertenecía una porción del territorio. Diodoro y Estrabón enumeran las castas de distinto modo. Nombran sólo: sacerdotes, guerreros, pastores, agricultores y artífices (entre los cuales están sin duda los artesanos). Herodoto dice que los sacerdotes poseían principalmente tierra laborable, que arrendaban para su cultivo; todo el territorio estaba en posesión de los sacerdotes, los guerreros y los reyes. Según la Sagrada Escritura fue José ministro del rey y desempeñó sus funciones de tal suerte que el rey se hizo dueño de toda la propiedad territorial.

Parece que las castas no estaban separadas por barreras tan rígidas como en la India; vemos en efecto a los israelitas, que eran primitivamente pastores, empleados también como artesanos, y ya hemos dicho que un rey formó un ejército con artesanos solos. Amasis llegó al trono desde una clase inferior. Las castas no son rígidas, sino que están en lucha y, en contacto unas con otras; y asistimos con frecuencia a resistencias y desapariciones de castas. Bajo Psammético, 240.000 guerreros, que formaban las guarniciones de Elefantina y Pelusio y estaban descontentos porque no eran relevados y por lo tanto no podían cultivar sus tierras, huyeron a Meroe; pero no fueron recuperados como los mamelucos cuando escaparon hacia la Nubia meridional. Fue, pues, necesario formar un ejército con otras castas, siendo alistados también griegos para el servicio de tierra y de mar. También

este hecho de haber tropas extranjeras mercenarias demuestra que los derechos de las castas no eran en Egipto tan exclusivos como en la India.

Las instituciones políticas y las costumbres de los egipcios eran muy admiradas por los antiguos. Como corresponde a la naturaleza del país, eran muy uniformes y herméticas. Diodoro dice que la vida resultaba en Egipto muy barata. Calcula el coste de la crianza de un niño hasta los veinte años en 20 dracmas = 5 táleros. Esto sólo prueba que los egipcios tenían escaso comercio con los demás pueblos y que su país les producía en abundancia cuanto necesitaban. No estaban corrompidos por un lujo exagerado; sin embargo se han descubierto algunas minas de esmeraldas. Herodoto da noticias muy detalladas y hace una descripción muy candorosa de las costumbres de los egipcios; pero no es posible conocer nada por ellas y quienes dicen que el espíritu de una nación se refleja en sus hábitos más pequeños y de menor relieve, difícilmente entresacarán de aquellos detalles lo que se llama un carácter nacional. Indica, por ejemplo, que las mujeres orinan de pie y los hombres sentados; que el varón lleva un vestido y la mujer dos; que las mujeres salen a sus ocupaciones fuera de casa, mientras que el marido se queda en casa tejiendo. Su juicio general es por lo tanto que los egipcios lo hacen todo al revés que los demás pueblos. También hace resaltar su limpieza, que no se funda en supersticiones, como la de los indios. Los egipcios se lavan y bañan mucho y lavan también muy cuidadosamente sus vestidos; en cambio los indios lavan sus cuerpos con mucha frecuencia, pero nunca sus vestidos, de tal manera que no se puede permanecer entre ellos, de mal olor. Los egipcios tomaban un purgante todos los meses y tenían médicos muy hábiles y especializados en las distintas enfermedades. Todo esto indica un estado de larga paz.

Los antiguos celebran el orden que reinaba en Egipto. Las disposiciones de policía en que descansaba este orden, son, pues, importantes para nosotros. Amasis publicó una ley, según la cual todo egipcio quedaba obligado a presentarse a su superior, en cierta fecha, y a declarar de dónde sacaba sus medios de vida; si no podía explicarlo, era condenado a muerte. Pero esta ley procede, sin duda, de una época posterior. Herodoto la celebra como un νόμος ἄμωμος, una ley irreprochable, que habría sido copiada por Solón. Se observaba también el mayor cuidado en la distribución de la tierra laborable, así como en la construcción de canales y diques. Herodoto dice que bajo Sabako, rey etíope, se levantaron muchas ciudades mediante diques.

El procedimiento judicial era entre los egipcios muy justo; estaba todo dispuesto con el mayor cuidado. Los tribunales se componían de 30 jueces, nombrados por la comunidad. Estos jueces elegían ellos mismos su presidente. Los procesos se tramitaban por escrito, había una réplica y una dúplica. Diodoro encuentra esto muy bueno contra la elocuencia de los abogados y la compasión de los jueces. Los jueces publicaban su sentencia en forma muda y jeroglífica. Herodoto dice que el presidente llevaba sobre el pecho un collar, como símbolo de la verdad, y se volvía con él hacia el lado de la parte a que el tribunal otorgaba la razón, o bien se lo colgaba a la parte vencedora. Los códigos debían encontrarse delante de los tribunales. El mismo rey tenía que ocuparse diariamente de asuntos judiciales. El robo estaba prohibido, pero la ley decía que no sólo los robados debían denunciarlo, sino que también los ladrones tenían que delatarse a sí mismos. Si el ladrón delataba el robo, no era castigado, sino que recibía la cuarta parte de lo robado. No se nos indica cómo deba entenderse esto; acaso fuese el propósito estimular y ejercitar más aun la astucia, por la que los egipcios eran tan célebres.

Arnasis, de cuya indecorosa vida privada hablaremos más adelante, se condujo, como rey, con rigurosa honradez, según refiere Herodoto. Antes de ser rey había sido favorecido frecuentemente por los oráculos, aunque no por todos. Siendo rey, construyó muchas magníficas obras, pero no tributó honor alguno a los templos de los dioses, cuyos oráculos le habían absuelto de sus robos erróneamente; no les hizo presentes y aun los cerró a veces.

Los testimonios coinciden en declarar que todos los asuntos estaban perfectamente regulados. Se nos refiere de los sacerdotes, que llevaban una vida muy ordenada y cuidaban los asuntos del templo con un orden riguroso. Es probable que Pitágoras deba la concepción de su orden a la manera como vivían los sacerdotes egipcios. La vida del rey, principalmente, estaba determinada con mucha precisión, lo mismo en lo relativo a su conducta privada que a sus deberes de gobernante. El rey comía y bebía, despertaba y rezaba sus oraciones, administraba justicia y se recreaba en sociedad, según reglas fijas y en presencia de los sacerdotes.

El matrimonio era poligámico en una parte del país; en el Egipto inferior reinaba la monogamia. Las mujeres no permanecían encerradas al modo oriental o mahometano. Resulta de todas las noticias, que los egipcios no han sido indolentes y perezosos, como se lee frecuentemente, sino que se mostraban sumamente activos en su círculo. Diodoro, que vivía bajo Augusto y, por lo tanto, no pensaba ya en situaciones republicanas, dice que Egipto era el único país donde los ciudadanos no se preocupaban del Estado, sino sólo de sus negocios. Esta circunstancia había de sorprender singularmente a los griegos y romanos. Como los súbditos no tenían participación alguna en el gobierno, érales posible desarrollar su habilidad y sus conocimientos en otras direcciones. En los productos de su arte y de

su ciencia reconocemos la inteligencia que se revela en sus instituciones prácticas. Los egipcios dividían el año en doce meses, de treinta días; al término del año intercalaban cinco días más. Herodoto dice que en esto estaban mejor que los griegos. Debemos admirar la inteligencia de los egipcios, singularmente en la mecánica. Sus poderosas construcciones, tales como ningún otro pueblo puede presentarlas, superan a todas las demás en solidez y en magnitud. Estos edificios, así como los canales que trazaron para repartir las aguas por el territorio, prueban suficientemente su habilidad.

De esta suerte, la vida de los egipcios se nos ofrece exactamente regulada en muchos aspectos y la arbitrariedad queda excluida de ella. Tenemos ante nosotros un Estado bien ordenado y administrado. Diodoro subraya el hecho de que, aunque el pueblo no tomaba parte alguna en el gobierno, los reyes y los sacerdotes no podían hacer nada arbitrariamente porque todo estaba determinado por la ley. Este curso tranquilo de las instituciones políticas daba naturalmente al extranjero una impresión excelente de la vida egipcia. Pitágoras, como queda dicho, habría tomado de la manera de vivir los sacerdotes egipcios el pensamiento de la comunidad moral, que luego fundó. Pero una institución que es buena en un país no lo es por fuerza en otro, sino que frecuentemente se revela en éste muy inadecuada. La comunidad fundada por Pitágoras no duró ni siquiera hasta el fin de la vida de su fundador.

Egipto ha sido considerado en general por los antiguos como el modelo de un pueblo bien ordenado, a modo de ideal, como el que Pitágoras quiso llevar a cabo en una comunidad limitada y escogida y Platón describió en una representación más amplia. Pero semejantes ideales no cuentan con la pasión. Una situación que debe aceptarse y gozarse como absolutamente conclusa y en la cual todo se halla calculado y previsto,

especialmente la educación y la adaptación, para convertirla en una segunda naturaleza, es contraria a la índole propia del espíritu, el cual hace de la vida presente su objeto y consiste en la tendencia infinita de la actividad a cambiarla. Esta tendencia se ha manifestado también en Egipto de un modo peculiar; se ha abierto paso en la religión. Sin duda sería posible creer que la tendencia hacia algo superior habría podido satisfacerse del mismo modo tranquilo en la religión egipcia; que la religión habría podido añadirse a este estado ordenado y determinado en todas sus particularidades, a fin de que también las necesidades superiores del hombre encontrasen su satisfacción en consonancia con aquel orden moral tranquilo. Pero aquí nos sorprende lo contrario; y así vemos claramente en seguida que aquel estado contiene algo absolutamente peculiar. Aquel orden tan tranquilo y tan bien regulado no es el orden de los chinos; aquí nos encontramos con un impulso movido en sí mismo y un espíritu agitado por afanes totalmente distintos. Este aspecto es el que debemos considerar ahora.

4. *La religión egipcia*

a) *El culto a los animales.* – Considerada por el lado de la religión, revélase la vida egipcia como un elemento africano, que permanece encerrado en sí, pero que está enormemente limitado, un esfuerzo y trabajo que no se dirige hacia fuera, sino que se manifiesta dentro de su propio círculo como un impulso infinito hacia la objetivación de sí mismo, por medio de las más enormes producciones. Este elemento se halla localizado a orillas del mar Mediterráneo, lugar del comercio entre los pueblos, pero sin que se produzca mezcla alguna con lo extranjero, porque su exaltación sigue siendo un impulso dirigido hacia sí

mismo. Además una venda de hierro tapa los ojos del espíritu, de modo que este no puede llegar al libre conocimiento de su esencia en el pensamiento. La libre aprehensión del espíritu no existe aún; el espíritu es el enigma, es una individualidad concreta, que contiene las cosas más diversas, pero que todavía no ha llegado a la libre conciencia de sí misma.

El espíritu egipcio representa el enigma en la historia universal. El enigma tiene lados que encierran una significación más profunda; este es el carácter de la religión egipcia y de los grandes trabajos de los egipcios, que sin duda han nacido en primer término de una relación política, pero principalmente del impulso religioso. Porque la religión egipcia era justamente el enigma, por eso se discute desde muy antiguo sobre cuál haya sido su sentido y su importancia. El estoico *Cheremón*,[1] que estuvo en Egipto en tiempos de Tiberio, le da un contenido meramente materialista, de tal suerte, que la religión tendría un carácter puramente físico y las divinidades serían meras divinidades de calendario. En cambio, los *neoplatónicos*, que lo tomaban todo como símbolo y significación espiritual, creían que el contenido de la religión egipcia no era lo físico, sino el idealismo puro. Ambas representaciones se confirman. Pero también se confirma que cada una de estas representaciones, por sí, ha sido parcial; que los egipcios han representado las potencias naturales y espirituales en íntimo enlace, pero no de manera que resalte la significación espiritual, sino enlazando los poderes y uniéndolos en su contradicción suprema. Si decimos que el león y el cocodrilo han sido sólo símbolos para los egipcios, introducimos en ellos un sentimiento más amplio que el que debe introducirse. Pero si decimos que los egipcios no han adorado al buey Apis como un animal natural, sino que su representación y su sentimiento significaba algo más,

[1] V. Porfirio, *Epist. ad Aneb*, p. 7.

decimos algo que es necesario en sí y por sí; en efecto, jamás los hombres han adorado las cosas como tales, porque tienen el sentimiento de su propia elevación. Cuando explicamos las imágenes egipcias, esa explicación se la damos nosotros. La significación que les atribuimos es un pensamiento nuestro. En las representaciones egipcias la significación y lo objetivo están enlazados uno con otro y no pueden pensarse separados.

En Egipto nos encontramos todavía dentro de la intuición naturalista. Nosotros, los hombres de hoy, cuando hablamos de Dios, nos ponemos en el terreno del pensamiento; y de este pensamiento abstracto pasamos a las propiedades y atributos de la esencia divina. Aquí debemos abandonar totalmente este punto de vista y poner en actividad sólo la imaginación sensible. En la intuición naturalista egipcia no se trata del cielo universal de China, ni del alma universal de la naturaleza y su encarnación, como entre los indios, ni de la luz universal y pura de los persas. Las divinidades naturales de los egipcios no son tampoco héroes en quienes la naturaleza humana constituya el fundamento. No tenemos aquí una concepción general de la naturaleza, sino figuras naturales particulares y determinadas. Pero este mundo particular y cerrado, al hacerse religioso, no sigue siendo simplemente sensible, sino que es encumbrado a una representación, que, dada la interna intranquilidad de los egipcios, abre paso a nuevas concepciones, definiéndose así como símbolo. Nos movemos aquí en el terreno de los símbolos, de suerte que todo tiene una significación distinta de sí mismo y esta significación puede ser a su vez una mera representación particular y se convierte también en *símbolo del símbolo*. El pensamiento, que enlaza de este modo ciertas imágenes, sigue siendo un punto individual, que las une sin manifestarse él mismo en el pensamiento. El conjunto resulta, pues, algo fantástico; porque enlaza muchas y muy diversas cosas. Pero lo que se expresa así,

mediante un enlace fantástico, es un contenido que procede de la interioridad; sólo que no está realmente explicitado.

Las antítesis que se enlazan en la concepción egipcia del universo dividen también la voluntad individual. El culto de la naturaleza propiamente dicho aparece aquí en una doble forma. Primero, en forma inmediata, como *culto a los animales*, que nada o poco tiene de simbólico, como adoración de los gatos, perros y monos. En el buey Apis parece haber existido un mayor simbolismo. El culto a los animales es una adoración de la interioridad viva invisible. A nosotros, habituados al pensamiento, el culto a los animales nos resulta repugnante. Podemos aceptar la representación de que los hombres han adorado el cielo, el sol, la luz y el mar: en efecto, éstos, como objetos elementales, tienen el carácter de lo universal y abstracto. Sin duda el animal, como individualidad viva, es superior al sol. Y es cierto que los pueblos que han adorado el sol y las estrellas, no pueden ser considerados en modo alguno como superiores a aquellos que adoran al animal, sino más bien a la inversa. Los egipcios contemplaban en el mundo animal lo íntimo e inconcebible. También nosotros, cuando consideramos la vida y actividad de los animales, su instinto, sus bien dirigidas acciones, su inquietud, movilidad y vivacidad, sentimos admiración; pues los animales son sumamente activos y muy listos para los fines de su vida, y a la vez, mudos y herméticos. No sabemos lo que pasa en esas bestias ni podemos confiar en ellas. Un gato negro con sus ojos encendidos, con sus furtivos movimientos o sus rápidos saltos, es como un ser maligno, como un incomprensible y hermético fantasma; en cambio, el perro, el canario, parecen vidas amables y simpáticas. Los animales son de hecho lo incomprensible; ningún hombre puede imaginarse o representarse sumido en una naturaleza animal, por mucha semejanza que pueda tener con ella; lo animal resulta totalmente extraño para el hombre.

Nosotros somos también seres vivientes; pero nuestra vida está determinada por el espíritu.

Si queremos aprehender lo divino como lo inconcebible para nosotros, hay dos caminos, en los cuales puede aparecérsenos; el primero es el de la naturaleza viva, especialmente la animal; el segundo es el terreno de la representación, de la reflexión, del pensamiento. En los tiempos modernos particularmente es moda considerar a Dios como inconcebible, por cuanto se le busca con el pensamiento, como la base de todo lo que existe. Caracterizamos, pues, a este ser inconcebible como un ser superior a nosotros. La cuestión es decidir dónde lo inconcebible nos sale al encuentro con mejor derecho, si en el primero o en el segundo camino. Evidentemente es en el primero; en el reino de la naturaleza el espíritu tiene más derecho a presentársenos como lo inconcebible, porque el espíritu, que consiste en ser libre, nos aparece en la naturaleza sujeto. Los griegos, y más aún los cristianos, saben lo que es Dios; para ellos el espíritu ha dejado de ser inconcebible y solo lo inespiritual sigue siendo inconcebible. Sólo en la naturaleza puede en verdad el hombre encontrar lo inconcebible; pues el espíritu se es a sí mismo patente, el espíritu comprende, concibe al espíritu. El espíritu se revela al espíritu; la naturaleza, por el contrario, es lo escondido. El espíritu que no es libre, sólo conoce la esencia como un más allá. Los orientales se conducen con el espíritu como con otro ser, como con un ser vivo determinado. Este ser vivo, particularizado como el otro del espíritu, es lo inconcebible; pero tomar lo inconcebible por la esencia es propio del espíritu no libre. La vida en general, la vida universal, no es lo inconcebible; pero sí lo es la vida particularizada, la vida animal que no podemos concebir como tampoco concebimos la arbitrariedad. La voluntad superficial no quiere sino igualarse con la particularidad; así por ejemplo, la solterona con su gato. Así son los egipcios en

su intuición de los animales. La sorda conciencia de sí mismo, que aún permanece cerrada para el pensamiento de la libertad humana, adora el alma embotada y sumida aún en la simple vida; y simpatiza con la vida animal.

Debemos dar, por lo tanto, la razón a los egipcios, cuando encontraban un más allá, algo enigmático en la vida animal. Lo verdadero ha sido para ellos todavía el problema, el enigma; y han poseído lo verdadero, han determinado lo verdadero en la intuición del animal. Los egipcios han visto en la vida muda del animal el más allá de lo divino. Con el Nilo va unida la infinita movilidad de la fauna. Cuando el Nilo decrece llegan las aves y los animales acuáticos. La vitalidad constituía un objeto para los egipcios. Así como la fauna despierta de nuevo, al resucitar el suelo, así el sentido de los egipcios se encuentra en toda esa vida; pero el despertar del espíritu permanece para ellos cerrado, porque se limitan a imaginar símbolos que brotan del alma contenida en el mero vivir. En las obras de la escultura egipcia vemos representada una enorme cantidad de animales, que nos aparecen como meros símbolos. Nosotros distinguimos el objeto sensible y su significación; pero el sentido sería la representación abstracta, a que los egipcios no alcanzan. El buitre, el gavilán, el ibis, etc., son interpretados por nosotros de este modo como símbolos; el buitre aparece como símbolo de la predicción, del año, con un sentido, por consiguiente, multívoco. No se crea, sin embargo, que este sentido haya sido constante, como tampoco son constantes las alegorías de nuestros poetas.

Este aspecto, que consiste en considerar la vida animal no como una vida inferior, sino como una vida superior y en adorar la simple vida como algo divino, no se encuentra sólo en los egipcios, sino también en otras naciones, ya de un modo expreso, como entre los indios y los mongoles, ya en huellas, como entre los judíos: "No comerás la sangre de los animales, pues en

ella está la vida del animal".[1] También los griegos y romanos han visto en los pájaros unos seres sapientes, que pueden manifestar oráculos, y han creído que lo que no se descubre al hombre en el espíritu, lo inconcebible y superior, está presente en las aves. Pero entre los egipcios esta adoración ha llegado hasta las más torpes e infrahumanas supersticiones africanas. Cambises llamaba a los egipcios malas cabezas, a causa de su culto del Apis; el rey persa hirió al Apis y lo mandó matar. Esta superstición constituye, en efecto, el peor lado del carácter egipcio. La adoración de los animales era entre ellos algo completamente particularizado; cada distrito tenía y adoraba su animal propio, el gato, el ibis, el cocodrilo, etc. Estos animales eran alimentados; se les dedicaban grandes fundaciones; eran cuidados en casas propias y se guardaban las más hermosas hembras para los machos. Después de su muerte eran embalsamados como las personas. Se han encontrado grandes cantidades de ibis momificados. Los toros eran sepultados; mas de tal forma que un cuerno quedara fuera del sepulcro. El buey Apis tenía magníficas tumbas; y deben considerarse algunas pirámides como sepulcros del Apis. *Belzoni*[2] encontró en la cámara central de una de las pirámides un hermoso sarcófago de alabastro; los huesos que había en él fueron enviados a Inglaterra y, estudiados por los anatómicos, resultaron ser huesos de buey. Todos los huesos eran recogidos, incluso los de los gatos, y dos barcos debían recorrer el Nilo todos los años, para llevar estos huesos a Bubastis, donde eran sepultados. La muerte de algunos animales era castigada con

[1] I. de Moisés. 9, 4; III. de Moisés, 17, 14; V. de Moisés, 12,23.

[2] Belzoni, Giovanni Battista, 1778-1823, ha hecho en Egipto desde 1815 fecundas excavaciones: *Narration of the operations and recent discoveries in Egypt and Nubia*, London, 1821. Sus trabajos más célebres son el descubrimiento de una tumba regia con un magnífico sarcófago de alabastro y la apertura de la pirámide de Chefrén.

pena capital, cuando era intencionada; pero también la de otros, aunque fuese casual. *Diodoro* cuenta que un romano mató un gato y esto provocó un tumulto; no pudo impedirse que el populacho matase al romano. En las épocas de hambre preferían los egipcios dejar morir a las personas, antes que alimentarse con carne de animales sagrados; ni siquiera se atrevían a consumir las provisiones destinadas a la alimentación de estos animales. Vemos aquí la suprema esclavitud del hombre, su más profunda sujeción a la particularidad de la intuición; y esto llega hasta el punto de estimar muy superior la vida de un animal a la de un hombre. Aquí la adoración de la vida toma la forma de la barbarie africana, que suele precipitarse sobre cualquier cosa. Además los egipcios han adorado la vida abstracta en el culto del lingam, del falo, que, según el testimonio de Herodoto, habría pasado de Egipto a Grecia. Los extravíos más repugnantes, incluso la sodomía, se unían muchas veces con este culto, lo mismo que con el de los animales.

Al lado de esto los egipcios comían de otros animales que no adoraban, tratándolos por consiguiente como nosotros los tratamos y no con la debilidad de los indios, que sólo comen lo que no ha respirado. Los egipcios no han adorado incondicionalmente la forma animal en su vida natural; por eso la han rebajado hasta convertirla en símbolo y la han usado como jeroglifo. En la intuición del animal comprenden sin duda la particularidad de la vida en general. Pero a la vez han sido lo bastante duros para rebajar esta particularidad a algo cuya función es la de representar otra cosa; la han convertido en símbolo, en la realidad externa de otra significación distinta. El animal ya no es aquí animal; tiene una significación superior y sólo conserva la figura de animal. Estas figuras son muy conocidas por las esculturas egipcias. El halcón, el gavilán, el águila, el buitre, el escarabajo, son adorados de este modo; no valen por sí mismos,

sino que tienen un contenido muy distinto de la naturaleza de su figura. El simbolismo es para nosotros una cosa turbia y tanto más oscura, cuantas más formas conocemos. Corresponde a los sabios especialistas descubrir cuál haya sido la significación de las distintas figuras; se ve en seguida en esto mucha vaguedad y no debemos abrigar la esperanza de llegar a plena claridad en un asunto tan turbio por naturaleza. Así el escarabajo sería el símbolo de la fecundidad, de la generación, del sol, del curso del sol, el buitre sería el símbolo de la profecía, del año, de la misericordia, el ibis sería el símbolo de la crecida del Nilo. Nadie al presente pensaría en tales significaciones si las imágenes representasen símbolos. Lo extraño de estos enlaces proviene precisamente de que aquí no se hace lo que nosotros llamamos poesía, esto es, la transposición de una representación universal en una imagen, sino a la inversa, se parte de la intuición sensible imaginándose sumido en ella. Con las distintas posiciones del Nilo entran en escena distintos animales; esto explica la relación externa que ha dado a estos animales una significación especial y más amplia. Se puede rebajar también lo animal hasta considerarlo como signo externo; la golondrina nos parece expresar el retorno de la primavera. Las figuras de los animales se convierten así en vestiduras de un contenido más hondo, en ellas oculto.

De esto procede también el hecho de que los egipcios alteren la misma forma animal y no la dejen tal y como se presenta inmediatamente. Vemos aquí cómo de la forma animal se desenvuelve algo superior. El animal es aquel ser en que el alma, como alma viviente, permanece interior; lo simplemente vislumbrado y buscado en él, vémoslo ahora llegar a una comprensibilidad más detallada y definida. La imaginación egipcia ha producido las más variadas yuxtaposiciones. Encontramos primeramente figuras compuestas de distintos animales: ser-

pientes con cabeza de toro, carnero o león, un cuerpo de león con cabeza de carnero, etc. Más importantes son las figuras en que la forma humana está dotada de un rostro animal, figuras en que lo animal sirve para representar en el hombre lo espiritual. Lo que sirve de símbolo no es lo humano, sino una peculiar forma sensible de lo espiritual. Los egipcios, al decidirse a expresar de este modo sensible lo espiritual, han maculado la forma humana, poniéndole rostro animal, para particularizarla en una expresión determinada. Es menester un arte superior para dar a la figura humana un carácter determinado, una expresión. El arte de los griegos sabe alcanzar la expresión particular, mediante el carácter espiritual, en la forma de la belleza, sin necesidad de manchar la faz humana para auxilio de la intelección. Los egipcios, empero, se limitaban a emplear lo animal como símbolo. Han usado las cabezas de los animales como máscaras para los cuerpos humanos y para las figuras de los dioses, con evidente significación simbólica. El rostro animal sólo sirve aquí para designar a los distintos hombres, según sus particulares ministerios y ocupaciones, y también las figuras de los dioses, según su particular y determinada naturaleza; por tanto, el animal sirve aquí de signo. Los hombres aparecen con cabezas de carnero, de toro, de león, de mono; a las figuras humanas de los dioses se añade una explicación por medio de las cabezas y las máscaras animales. Anubis, por ejemplo, tiene cabeza de perro; Isis, cabeza de león con cuernos de toro, etc. Los sacerdotes se ponían estas cabezas a modo de caretas y en sus funciones se manifestaban como halcón, chacal, toro, etc. El escriba, en el juicio de los muertos, figura que aparece frecuentemente, así como el cirujano que está encargado de sacar las entrañas al muerto y que es representado huyendo, porque ha pecado contra la vida, los embalsamadores, todos estos son hombres a quienes están encomendados ciertos ministerios.

Aparecen, por lo tanto, con cabezas de animal, que no son sino máscaras, signos distintivos.

Pero lo más importante es la reunión de cuerpos animales con rostros humanos. Lo espiritual en el animal se expresa aquí por medio de figuras extrañas, como las esfinges de formas múltiples y multitud de esculturas diferentes, por ejemplo cuerpos de leones en que aparece un rostro humano de doncella y a veces de varón. Hay también esfinges barbudas. Lo espiritual es lo que aquí se quiere hacer intuitivo; lo cerrado, lo espiritual, al querer manifestarse claramente a sí mismo, irrumpe de lo animal. Estas figuras expresan que la significación de lo espiritual es el problema a resolver; como, en general, el enigma no consiste en expresar algo desconocido, sino en la exigencia de descubrirlo. Así es como el gavilán con cabeza humana y anchas alas extendidas es tomado también como símbolo del alma. Por lo demás, se ven también esfinges que tienen cabezas de otros animales sobre cuerpo de león, cabezas de toro, asno, halcón. En la figura de la esfinge está simbolizado el hombre que sale del estado natural.

Vemos, pues, a los egipcios ligados a lo natural, embotados en una estrecha y hermética intuición naturalista; pero a la vez los vemos rompiendo esta sujeción y manifestándose por lo tanto en la contradicción, cuya resolución se plantean como un problema. Mas lo espiritual existe también para el hombre en una existencia peculiar, en la fuerza de su propia inventiva y habilidad. La agitación y fuerza del espíritu egipcio no ha dejado de verlo; pero se lo ha representado como algo digno de adoración, lo mismo que las fuerzas de la naturaleza; ha hipostasiado las habilidades humanas y las ha considerado como algo sumamente importante. Pero aquí lo espiritual no aparece aún como lo universal, sino tan solo como algo particular, junto al poder de la naturaleza. El culto egipcio de la naturaleza aparece así, en su segunda forma, en su forma mediatizada, como la

adoración de divinidades en las cuales lo espiritual y lo natural están inseparablemente unidos. Los dioses egipcios son figuras, cuyo ser es, sin duda, actividad espiritual, esto es, una actividad particular, especial; pero, por otra parte, se hallan enlazados a las cosas naturales y rebajados a la función de símbolos.

b) *La creencia en los dioses.* – El contenido determinado de la religión egipcia constituye el círculo natural determinado y cerrado, que forma la base de la vida egipcia y se condensa en las dos figuras del Nilo y del sol. El contenido de esta intuición natural es un proceso, una historia: el sol se aleja y retorna; el Nilo se retira, es consumido por el calor. El sol es lo benéfico, lo que trae la fecundación mediante el Nilo; es también lo que consume al Nilo por medio del calor. El Nilo crece con el curso del sol. Estas fundamentales determinaciones han pasado al contenido de la divinidad. La simple determinación natural se nos presenta concebida como un proceso humano, en la forma humana de Osiris.

Osiris constituye con *Isis* el centro de los numerosos dioses egipcios. Osiris es el sol y el Nilo; el proceso natural y la historia divina son una misma cosa. El solsticio de invierno es el momento en que la fuerza del sol ha disminuido más; necesita nacer de nuevo. Osiris nace pues; pero es perseguido, por Tifón, su hermano y enemigo, viento ígneo del desierto, y se hunde en el mar. Entonces es muerto por Tifón. Isis, la tierra, sustraída a la fuerza del sol y del Nilo, le añora y lo busca. Recoge los despedazados miembros de Osiris y llora sobre él; el Egipto entero llora con ella la muerte de Osiris, en un cántico que Herodoto llama Maneros. Maneros, dice, fue el único hijo del primer rey de los egipcios y murió prematuramente; este cántico sería muy semejante al cántico de Linos, de los griegos, y el único cántico que poseen los egipcios. (Este pasaje es muy preciso; pero resulta

difícil averiguar cómo fuera la música de los egipcios. En las pinturas egipcias se encuentran representados muchos instrumentos musicales; también se habla de cantares entre los egipcios, en contra de lo que dice Herodoto.) El dolor por la muerte de Osiris es análogo al duelo por la de Adonis. Aquí también considérase el dolor como algo divino; concédenle los egipcios el mismo honor que le concedieron los fenicios. Hermes embalsama después los miembros de Osiris, recogidos por Isis, y los sepulta; el sepulcro se enseña en diversos lugares.

Este proceso se repite todos los años. Isis, en relación con el sol, es la luna. El Nilo muere en el mar; el sol, después de haberse alejado, vuelve a acercarse, como entre nosotros, en los días más cortos; Osiris renace una vez más. Este recién nacido trae consigo la fecundidad y la dicha. Por otra parte, cuando el sol desaparece, cuando Osiris es muerto por Tifón, Isis reina en su ausencia. Los sepulcros de Osiris, de los cuales había muchos en Meroe, en Elefantina, etc., recuerdan el hecho de que en todo templo de Buddha hay una pirámide con reliquias de Buddha. El embalsamamiento de los cadáveres, que los egipcios practicaban hasta con los cuerpos de los animales, los diferencia esencialmente de los indios, que no tributan honras a los cadáveres. Pero los egipcios son los primeros que han creído que el alma del hombre es inmortal, justamente porque la individualidad humana ha obtenido entre ellos una significación totalmente distinta de la que tiene entre los indios.

Osiris no resucita pues; por una parte, renace todos los años y por otra parte, reina entre los muertos. Es juez y señor en el reino de lo invisible. Mas también es representado como viviendo en el buey Apis. En el Apis se cree que reside el alma de Osiris. En tiempos posteriores, especialmente desde Alejandro y bajo la dominación romana, la función de juez de los muertos fue desempeñada por el dios *Serapis*, al par que lo invisible en el

terreno del pensamiento, lo ἀΐδον,[1] alcanzaba más valor. Hermes (Anubis), de quien el mito dice que embalsamó el cadáver de Osiris, se ocupa también en conducir las almas de los muertos; en las representaciones plásticas está de pie al lado del juez de los muertos, Osiris, con la tablilla en la mano. La recepción de los difuntos en el reino de Osiris ha tenido entonces el sentido más profundo de reunirse el individuo con Osiris; por eso se ve también en las tapas de los sarcófagos la representación de cómo el muerto mismo se convierte en el propio Osiris; y desde que se ha empezado a descifrar los jeroglifos, afírmase la creencia de que los reyes eran llamados dioses. Lo humano y lo divino están, pues, representados en unidad.

El sol y el Nilo son esencialmente útiles. Osiris e Isis han recibido, pues, el carácter de bienhechores del género humano. Osiris no es sólo aquella determinación natural, aquella fecundación de la tierra, sino también lo espiritual que crea los medios para su aprovechamiento. Pone en mano del hombre los medios para el trabajo y asegura su uso. La imaginación concreta de los egipcios atribuye a Osiris y a Isis la invención de la agricultura, del arado, de la azada. Isis habría descubierto los cereales (los egipcios tienen escanda y cebada). Osiris unce por vez primera los bueyes al arado; da a los hombres el matrimonio, el culto divino, el orden civil. Lo es todo en todo. Es el sol, el Nilo, el año solar, la semilla, que es enterrada, muere y resurge, la fuerza fecundante universal, la actividad espiritual. En esta representación no vemos la elevación hasta el pensamiento, hasta lo universal, como en la religión judía e incluso en la persa. El dios egipcio no es un bienhechor universal, un abstracto. Las determinaciones capitales de la vida egipcia, tanto natural como espiritual, están atadas en un nudo, reunidas en una representación concreta, de un modo fantástico,

[1] Lo eterno.

de tal suerte que los rasgos más diversos se cruzan e invierten prodigiosamente y estas cosas heterógeneas, el fenómeno natural y el espiritual, quedan reunidas en un nudo. La representación del símbolo es para nosotros muy corriente; aquí se presenta por sí misma. Pero el símbolo debe considerarse aquí según el principio de esta reunión e inversión.

Osiris, que es el sol, el Nilo, el curso del sol, el año, y también el príncipe, el iniciador de la agricultura, el dios profético, el legislador, el juez de los muertos, es en general un algo espiritual, en quien se dan también las determinaciones naturales: sol, Nilo, etc. Lo natural y lo espiritual se reúnen, pues, en él; lo natural se convierte en él en lo espiritual, y a la inversa. Se puede tomar en él lo natural como símbolo de lo espiritual, y lo espiritual como símbolo de lo natural. Ambos contrarios se hallan unidos en Osiris, que nos representa y lleva a nuestra conciencia este tránsito del uno al otro. Ambas cosas no son en él algo estático, sino un proceso. Y este proceso es el de lo natural y también el de lo espiritual. La naturaleza de lo verdadero está de este modo objetivada.

La identificación del curso de la vida humana con el Nilo, el sol y Osiris no debe considerarse como una alegoría, como si el nacer, el cobrar fuerzas, la plenitud y fecundidad, el decrecimiento y la debilidad estuvieran representados de la misma o semejante manera en este elemento diferente. No; la fantasía egipcia ha visto en este elemento diferente *un* sujeto, *una* vida. Esta unidad es, sin embargo, totalmente abstracta; lo heterogéneo se revela en ella como conato e impulso y en una obscuridad que contrasta mucho con la claridad griega. Osiris representa el sol y el Nilo; y asimismo podemos decir que el sol y el Nilo son símbolos de la vida humana y del espíritu; una cosa es símbolo de la otra. La significación y la imagen se truecan una en otra; son, a la vez, significación e imagen. Osiris es el dios que enseña

a los hombres y los hace felices con sus instituciones; el símbolo es el Nilo, el sol, pero el contenido espiritual es asimismo un símbolo del Nilo y del curso solar. Estas distintas representaciones se hallan enlazadas en una; de suerte que cada una de ellas puede ser explicada por la otra. El símbolo se invierte y convierte en la significación; y ésta es el símbolo del símbolo, que se torna significación. Ninguna determinación es imagen sin ser a la vez significación; cada una lo es todo y la una se explica por la otra. Pero las dos son también contenido esencial, determinación esencial. Debemos considerar esta representación como el centro de la intuición sustancial egipcia, la cual es tan rica y tan contradictoria consigo misma, que sus elementos penetran unos en otros. El resultado es una representación concreta, formada con muchas representaciones, en la cual la individualidad es el nudo, que no se disuelve en lo universal. La representación universal o el pensamiento mismo que constituye el lazo de la analogía, no se destaca libremente como pensamiento para la conciencia, sino que permanece oculto, como una conexión interna. Una individualidad fija es la que mantiene unidas las distintas modalidades de los fenómenos; esa individualidad es por una parte fantástica, a causa de los contenidos dispares que reúne, y es por otra parte; sin embargo, una íntima y positiva congruencia, porque estos diversos fenómenos son un contenido particular y prosaico de la realidad. Pero lo universal todavía no se ha destacado, aquí como en las figuras de los dioses griegos; así, en Ares se muestra la racionalidad universal y abstracta de la guerra. Pero aquí no hay una imagen que tenga una representación abstracta; sólo existe una maraña de representaciones sensibles, que son símbolos, pero símbolos de otras representaciones sensibles. Entre los griegos, los templos, v. gr., son considerados como habitaciones de los dioses, como ámbitos inorgánicos; entre los egipcios, por el contrario, los templos mismos consti-

tuyen ya algo simbólico. Aquí, empero, la arquitectura nace del impulso, del afán de manifestarse. Por eso en las obras arquitectónicas todo es simbólico; el número de los peldaños de una escalinata tiene las más de las veces una relación con los meses o los días del año; las dimensiones y los números expresan los pies que el Nilo sube o tiene que subir para que el año sea fecundo. Una significación semejante posee igualmente el número de las columnas, como también aquellas obras que pertenecen más bien a la escultura: los Ammones, las esfinges, etc., que no son solamente obras escultóricas, sino asimismo obras de arquitectura, ya que su estructura colosal las adscribe también a este arte. Se han encontrado esfinges cuyos dedos tenían el tamaño de un hombre; estas proporciones enormes deben atribuirse al afán de exteriorizar lo que aún estaba obscuro en el interior.

Además de esta representación fundamental y enteramente concreta, encontramos otros muchos dioses, con determinaciones más especiales. Herodoto dice que los sacerdotes enumeraban tres clases. De la primera nombra ocho dioses; de la segunda, doce, y de la tercera, un número ilimitado, entre los cuales se halla también Osiris. Estos son como particularizaciones de la unidad de Osiris. *Horus*, el hijo de Osiris, cierra la serie. Herodoto no explica la relación que existe entre la primera clase y la segunda; pero vemos que los dioses de las dos primeras clases son más abstractos que los pertenecientes a la última, es decir, a Osiris en su significación concreta. En la primera clase se encuentran también objetos naturales, por ejemplo el fuego; pero éste no es ya el fuego natural, sino *Pta*, en figura humana, y el arte humano de encender y utilizar el fuego (Hefaistos). Debemos mencionar también a *Knef*, Cronos, que es representado como Agatodemón,[1] pero sin una figura determinada, pues

[1] Esta palabra griega significa genio benéfico y es el nombre del dios

también el Nilo es representado así; de suerte que lo que parece particularizarse vuelve a sumirse en la representación universal concreta. También la representación de los planetas y del cielo estrellado tiene importancia. Osiris, como curso natural del Sol, o año solar, es una divinidad del calendario; por él tiene lugar la división el año y él es, como sol, príncipe y guía de los rebaños celestiales. Distintas épocas del curso del año se destacan y se convierten en distintos dioses, por ejemplo *Ammón*, que representa la igualdad entre el día y la noche. Ammón es también el dios sapiente y dispensador de los oráculos; pero Osiris es considerado como el profeta fundador del oráculo de Ammón, como hijo del Sol. El sol aparece, pues, aquí como su padre; pero Osiris es también el mismo sol. Pan, la fuerza de la naturaleza, la fuerza vital, Mendes, es distinto de Osiris; pero es también Osiris mismo, que así se manifiesta. Isis es la tierra, pareja del Nilo, es la luna, pareja del sol, es la naturaleza y la fuerza fecundante. Podemos destacar en Osiris un momento especial, el que se representa como *Anubis*, Hermes de los egipcios, que parece ser también el llamado Tenth o Thoth. Según *Jámblico*, los sacerdotes egipcios han dado, desde los tiempos más antiguos, el nombre de Hermes a todas sus invenciones; de aquí que *Eratóstenes*[1] intitulase *Hermes* su libro, que trataba de toda la ciencia egipcia. Este dios es representado como acompañante de Osiris y se le atribuye la invención de las ciencias y de la escritura. La misma acción espiritual se atribuye a Osiris que a Anubis, la división del día en doce horas, la gramática, la astronomía, la agrimensura, la medicina, la música, etc.; es, además, el primer legislador, el iniciador de los ritos religiosos, fundador de santuarios, el que instituye la

helénico, que corresponde al Knef egipcio (protector de los campos y las cosechas).

[1] 276-194 a.C., director de la Biblioteca de Alejandría; su "Hermes" era un poema astronómico.

gimnástica y la orquéstrica; por último, ha descubierto el olivo. Mas a pesar de todos estos atributos espirituales, no es un dios del pensamiento, sino solamente de los distintos conocimientos humanos, a los que aparece propuesto como su genio tutelar. Ligado a una existencia natural, el dios aparece con cabeza de perro, es el cinocéfalo, dios animalizado, que es adorado también bajo forma de estrella, el Can, Sirio. Es, por consiguiente, tan limitado en su contenido como sensible en su existencia. También aquí vemos la mezcla de lo espiritual y lo natural.

Lo espiritual, como tal, adquiere existencia en la actividad e inventiva humanas y en el orden práctico; hácese objeto de la conciencia en este modo limitado y determinado por sí mismo. Pero no como infinito y libre dominio de la naturaleza, sino como algo particular junto a los poderes naturales y como algo particular también por su contenido. Hemos visto, pues, que los egipcios han tenido dioses de las actividades y ministerios espirituales; pero los han limitado en su contenido y contemplado en símbolos naturales. Advertiremos en esta ocasión que así como las ideas y lo natural no están aquí separadas, así las artes y las técnicas de la vida humana, incluso la científica, han resultado desviadas, sin convertirse ni determinarse en un círculo inteligente de fines y medios. La *medicina*, la consulta sobre las enfermedades del cuerpo y, en general, el círculo de los dictámenes y resoluciones sobre las empresas de la vida (que entre nosotros están adscritos al espíritu, a la inteligencia y a la voluntad) estaban sometidos entre los egipcios a múltiples supersticiones de oráculos y artes mágicas, de influencias lunares y astrológicas. La astronomía era astrología; la medicina, magia principalmente astrológica. Todas las *supersticiones* astrológicas y simpatéticas proceden de Egipto. Los egipcios lo convertían todo en oráculo, mezclando la propia inteligencia con la opinión y creencia en otros influjos. No hay que buscar entre los

egipcios un libre reino de la ciencia; lo irracional e ininteligible están unidos con lo razonable. Los egipcios no han llegado a la conciencia libre. Es ridícula la afirmación de que los filósofos griegos habrían tomado de Egipto su sabiduría. *Pitágoras* estuvo en Egipto, pero no sabemos lo que haya sacado de allí. Y pues tenemos noticia de que enseñó a los egipcios a medir por la sombra de las pirámides su altura, es seguro que éstos no estaban muy adelantados en geometría. Ni tampoco el mismo Pitágoras llegó al pensamiento libre, sino tan sólo al número. Aunque admitiéramos que los egipcios tuvieron análogos filosofemas, deberíamos considerarlos como muy distintos de la posición en que se encontraba el pueblo.

La superstición ha sido para los propios egipcios un duro destino, del que aspiraban a librarse. Encontramos esta aspiración también entre los indios; pero los indios permanecen sumidos en la negación, en el suicidio. En cambio es propio de este espíritu africano el principio de soportar y vencer semejante dureza. Un impulso como éste no puede permanecer en mera representación; impele a la producción y así hemos de considerar el espíritu egipcio como el trabajador, cuyas obras provocan todavía al presente nuestra admiración.

Nunca se llegará a dar una exposición completa y precisa de lo que se llama la mitología egipcia. Resulta de lo poco que hemos dicho que las divinidades egipcias no se hallan tan individualizadas como entre los griegos por las obras de escultura, sino que estaban siempre unidas unas a otras. Hay que destacar dos lados extremos: la adoración de la vida, el culto a los animales, que ya hemos expuesto, y el reino de la muerte. Pasaremos a la consideración de este segundo extremo.

c) *El culto de los muertos.* – El culto de los muertos forma el extremo opuesto a la adoración abstracta de la vida que se mani-

fiesta en el culto egipcio a los animales. Entre las obras de los egipcios, las dedicadas a los muertos son de lo más grandioso y sorprendente. Los egipcios han invertido también el sentido de lo muerto, lo pasajero, considerándolo como algo permanente. En las colinas de Tebas, que constituyen el borde del valle del Nilo, encuéntranse enormes cavernas con pasillos y cámaras, que las momias halladas en ellas caracterizan manifiestamente como criptas; son mansiones subterráneas tan grandes como las mayores minas de la Edad Moderna, como una ciudad llena de habitantes. Además de estas excavaciones han causado el asombro de todos los siglos otras obras, las pirámides, maravillas del mundo, que estaban destinadas a sepulturas. Ya se sabía esto por los testimonios de Herodoto y Diodoro; las dudas de los modernos han sido destruidas por las investigaciones de las pirámides. Son éstas enormes construcciones regulares rectilíneas, obras puramente intelectuales que, según se ha comprobado, encierran tan sólo un cadáver. Hay que mencionar también el gran cementerio situado en la llanura de Sais, con sus muros y bóvedas. Singularmente notables son asimismo los sepulcros de los reyes. *Belzoni* ha abierto uno. La entrada estaba cerrada por un grueso peñasco; el acceso a través de la roca se extiende cosa de una legua, hasta donde ha llegado Belzoni, quien, no habiendo alcanzado el fin, sospecha que la salida se encuentra al otro lado de la colina. Belzoni ha fabricado un modelo en cera; la construcción es admirable, con bellos muros lisos y ricas esculturas. Se revela en todo esto la importancia que los egipcios dan al reino de Amenthes, al reino de los muertos. Este mundo subterráneo ha constituido uno de sus principales objetivos. ¿Cuál era su significación?

El hombre, una vez muerto, se ofrece desnudo de toda inesencialidad. La manera como los hombres se han representado la esencia del hombre puede conocerse en su representa-

ción de los muertos. Ahora bien, esa manera como un pueblo se representa al hombre esencial, es su modo mismo de ser, su carácter.

Herodoto dice que los egipcios han sido entre todos los hombres los primeros en enseñar que las almas de los hombres son inmortales. Es este un pasaje muy notable. El culto de los antepasados entre los chinos y la concepción de una trasmigración de las almas entre los indios podrían hacernos pensar que Herodoto ha hablado así por ignorancia. Mas para comprender la significación de sus palabras necesitamos ver claramente lo que significa la creencia de que el alma es inmortal.

Todos los pueblos han tenido algunas representaciones de la inmortalidad del alma; pero esta creencia admite tantas determinaciones distintas que debemos examinar bien si lo que nosotros entendemos por tal creencia concuerda con estas determinaciones. No se trata, por ejemplo, de una mera veneración a los muertos. La inmortalidad del alma debe significar que el alma es algo distinto de la naturaleza, que el espíritu existe independientemente por sí. Lo meramente natural se presenta particularizado; depende absolutamente de otra cosa y tiene su existencia en otra cosa. La inmortalidad empero expresa que el espíritu es infinito en sí mismo. Esta representación se encuentra por primera vez en los egipcios. Lo oriental no concede al individuo ninguna libertad; el sujeto no puede ser, por tanto, un sujeto infinitamente libre y existente por sí. Entre los chinos el hijo atribuye todo lo que tiene a sus antepasados, los cuales resultan así ennoblecidos. Pero la inmortalidad del alma significa que lo interior es infinito por sí; lo inmortal ha de ser precisamente esta interioridad, este secreto, al que las honras temporales ya no pueden alcanzar. El emperador no puede honrarlo otorgándole condecoraciones; y en esto vemos que la inmortalidad del alma, del ser por sí íntima y absolutamente libre, no era

conocida de los chinos. Lo supremo para los indios era el pasar a la unidad abstracta, a la nada; en cambio el sujeto, cuando es libre, es infinito en sí. El reino del espíritu libre es por lo tanto el reino de lo invisible, que se presenta a los hombres por primera vez como el reino de lo que muere, a los egipcios como el reino de los muertos y a los griegos como el Hades. Aun en el Antiguo Testamento son tan débiles las huellas de la creencia en la inmortalidad que tampoco aquí brilla la conciencia de la verdadera infinitud del sujeto. La familia es lo permanente para los judíos; el problema consiste en que la familia se conserve sobre la tierra, no el individuo. Mas lo supremo es el ser absoluto de la individualidad espiritual.

Entre nosotros la creencia en la inmortalidad se determina esencialmente en la creencia de que el alma tiene un fin eterno, totalmente distinto de su fin finito y, por ende, un valor infinito. Esta superior determinación constituye el interés de la creencia en la perdurabilidad del alma. Los egipcios no han tenido esta conciencia de un fin superior. Lo que les ha preocupado ha sido conservar el cuerpo del hombre, asegurar su duración después de la muerte; y lo han conseguido. Pero cuando la inmortalidad se toma en un sentido superior, el cuerpo es lo superfluo, aquello a que se tributan honras, porque ha sido cuerpo de un hombre, pero que no importa conservar. El proceder de los egipcios prueba que su concepto de la inmortalidad no era todavía elevado. Cuando nosotros decimos inmortalidad, pensamos en la eternidad del alma; esto es lo superior, el valor infinito del alma, destinada a la bienaventuranza. Los egipcios no se han representado el espíritu por sí como lo esencialmente eterno. Dice Herodoto que cuando moría una persona, las mujeres recorrían la ciudad plañiendo y ululando; pero no dice que hablaran de la inmortalidad y que encontraran en esta representación consuelo y paz. La consecuencia de la creencia en la inmotalidad es,

entre nosotros, la moralidad; esta consecuencia no se encuentra entre los egipcios. Después de haber tributado a los muertos las honras de la conservación, los egipcios parecen satisfechos; no les rinden adoración como los chinos. En China el individuo mismo no vale nada, sino sólo sus padres; y entre los judíos los hijos están obligados a honrar a su padres. Herodoto refiere además que en los banquetes colocaban los egipcios retratos de los muertos, pero no como recuerdo de la naturaleza íntima y superior, sino con la advertencia: come y bebe, que serás igual a esos. Era, pues, una mera invitación al goce sensible del presente.

Por otra parte, ese elemento superior que parece llevar consigo la representación de la inmortalidad queda trastocado en seguida por la creencia en la *transmigración de las almas*, la metempsicosis. Si bien los egipcios se representaban el alma como inmortal, este alma debe tomarse solamente en el sentido del átomo abstracto, de lo uno. Lo inmortal no tenía aún para ellos el concepto del espíritu concreto. Los egipcios conocieron lo inmortal tan solo como algo concretamente particularizado. Pero esto no basta para el concepto del espíritu. Lo concreto mismo es para ellos algo externo. El alma no es para ellos lo abstracto espiritual, lo uno, que tiene en sí verdadera vida; sino que el alma sólo tiene determinada vida por cuanto está unida con un cuerpo animal. Los egipcios se han imaginado el alma (que era para ellos este átomo abstracto) como perviviendo; pero no en una existencia universal, sino en una existencia particularizada. Se han representado esto en el sentido de que el alma pasa a un cuerpo animal; no se la imaginaban pues como infinita en sí y por sí. Así como el cuerpo se hace eterno con el embalsamamiento, así también las almas subsisten, pero como almas abstractas; existen en otro cuerpo, en el cuerpo de un animal, pero no viven espiritualmente. No sabe nada del alma como espíritu, no sabe nada del alma humana quien se represente

que el alma pueda actuar en el cuerpo de un animal. *Aristóteles* habla también de esta representación, según la cual el alma humana podría morar en un cuerpo animal; y la rechaza en pocas palabras. Todo sujeto, dice, tiene un órgano peculiar para su actividad, como el herrero o el carpintero para su oficio; de igual modo el alma humana tiene su órgano peculiar y un cuerpo animal no puede ser su cuerpo. Un alma humana solo puede animar un cuerpo humano, sin que por ello sea necesario tener la representación de que el alma sea una cosa, que ocupe un lugar determinado en el cuerpo humano. *Pitágoras* dio entrada en su doctrina a la transmigración de las almas; pero esta creencia encontró escasa acogida entre los griegos, que se atenían a lo concreto. Los indios tienen también una representación turbia de esto, puesto que para ellos lo supremo es el tránsito a la sustancia universal. Pero entre los egipcios, el alma, el espíritu, es por lo menos algo afirmativo, aunque abstractamente afirmativo. El período de la transmigración estaba calculado en tres mil años; decían, sin embargo, que un alma que permanece fiel a Osiris no está sometida a semejante degradación (pues tal la consideraban).

Es sabido que los egipcios embalsamaban sus muertos y les daban de este modo una duración tal, que se han conservado hasta el día de hoy, y aún pueden subsistir así varios milenios. Ahora bien, esto no parece responder a su representación de la inmortalidad; pues si el alma subsiste por sí, la conservación del cuerpo resulta indiferente. A esto cabe oponer que, cuando se sabe que el alma sobrevive, hay que tributar honras al cuerpo, su antigua morada. Los parsis depositan los cuerpos de los muertos en lugares abiertos, para que los devoren las aves; pero creen que el alma se disipa en lo universal. Quien crea en la pervivencia del alma habrá de considerar el cuerpo como, por decirlo así, perteneciente a esta pervivencia. La momia hace

perdurar al muerto; por eso era el cuerpo conservado. Pero si se dice que era creencia popular la de que el alma perdura en el cuerpo mientras el cuerpo permanece incorrupto, esta moderna representación es totalmente necia y antihistórica. Por lo demás, justamente el hecho de que los egipcios trataran de proporcionar luenga duración al cuerpo, revela que no conocían la verdadera inmortalidad. Y aun mucho más prueba esto su infinito aprecio de lo mortal, de lo particular, pues para la verdadera inmortalidad, la conservación del cuerpo es, como queda dicho, totalmente inesencial. Entre nosotros la inmortalidad del alma es lo supremo; el espíritu es eterno en sí y por sí; su destino es la eterna bienaventuranza.

Por lo dicho anteriormente sobre las construcciones para los muertos se ve que los egipcios y especialmente sus reyes se preocupaban en vida de construirse una tumba y de dar a su cuerpo una morada perdurable. Es notable la práctica de rodear al muerto con lo que necesitara para las ocupaciones de su vida; por ejemplo, al artesano con sus instrumentos. Las pinturas sobre el sarcófago representan la ocupación a que el muerto se había dedicado; de suerte que podemos conocer al muerto en la particularidad de su clase y de su profesión. Se han encontrado además muchas momias con un rollo de papiro debajo del brazo; esto fue considerado antes como singular tesoro. Estos rollos contienen múltiples representaciones de los trabajos de la vida y a veces escritos redactados en lenguaje demótico; estos escritos han sido descifrados y se ha descubierto que son todos títulos de propiedad de inmuebles y otros documentos semejantes, en los cuales todo está indicado con la mayor exactitud, incluso los pagos que debían hacerse a la cancillería. Lo que un individuo había adquirido en su vida lo acompañaba en el documento después de su muerte. De este modo los monumentos nos ponen en situación de conocer la vida privada de los egipcios, como

conocemos la de los romanos por las ruinas de Pompeya y Herculano.

Después de muerto el egipcio era juzgado. Una escena capital en las representaciones de los sarcófagos es el juicio de los muertos: un escriba, a su lado Osiris y detrás Isis con la balanza, mientras el alma del difunto permanece delante en pie. Esto parece indicar la representación de que en el mundo de los muertos existe un imperio y un derecho, un libre reino de los espíritus. Pero sabemos por otros datos históricos que, a la muerte de un rey y también de algunas personas privadas, este juicio era pronunciado por los vivos. Se leía en público la biografía del difunto y todos tenían derecho a criticarla. Se ha descubierto un sepulcro regio muy grande y arreglado muy cuidadosamente, en los jeroglifos está borrado el nombre del personaje principal y en los bajorrelieves y pinturas falta la figura capital; esto se ha explicado diciendo que en el juicio de los muertos le habría sido negada al rey la honra de ser eternizado de este modo. Estos juicios de los muertos no deben hacernos pensar, por lo tanto, ni en Minos, ni en el juez celestial de los espacios. Son los vivos quienes pronuncian el juicio. La representación de Osiris como juez se explica porque él es quien, como inventor de las artes, ha dado a los hombres las leyes civiles. El juicio espiritual sobre el carácter y el valor de un individuo está representado abstractamente bajo la forma de Osiris.

En el carácter egipcio hemos visto reunidos, hasta aquí, lo espiritual y lo natural. Ambos elementos conservan empero su independencia y repugnan la unión; y sin embargo están unidos. Lo natural, sin dejar de ser un todo por sí, se trasfunde en lo vivo; y este queda rebajado al rango de signo. En la inmortalidad vemos la conciencia de una modalidad del espíritu superior; pero también los aspectos ya señalados de la falta de libertad y del particularismo. La contradicción, el enigma, el problema,

tal es aquí el contenido. Necesariamente en la conciencia subjetiva, que tiene este contenido, no puede existir una tranquila representación del mismo. Esta conciencia es por fuerza la absoluta fermentación, el impulso, la contradicción, el absoluto intento y conato de salir fuera de sí misma, de buscar aire para librarse de la opresión, de hacer lo interno externo y lo externo interno. Esto nos conduce a hablar del arte egipcio.

5. *El arte egipcio*

Para los egipcios el arte era una necesidad esencial. El arte resulta con necesidad del espíritu egipcio. En un pueblo que se halla sumido todavía en la naturaleza, como sucede en conjunto con el espíritu oriental; en un pueblo en que lo natural tiene la preponderancia, el arte, si existe, sólo puede producir monstruos sin espíritu. Para que el arte pueda surgir es menester que se añada la facultad de adquirir conciencia del espíritu. Pero no cabe arte allí donde el espíritu es conocido como lo uno abstracto; lo uno es aprehendido solo con el pensamiento abstracto y la conciencia de lo uno solo puede darse en la interioridad. Las religiones judía y mahometana no admiten obras de arte; en estas religiones el arte no sólo es insuficiente, sino que precisamente porque el objeto es aquí un objeto indeterminado, invisible e informe, un objeto aprehendido en el pensamiento, el arte resulta pecado. En la religión cristiana, religión del espíritu, puede aparecer el arte; pero el arte es aquí indiferente, porque no es el único modo en que el espíritu puede representarse a sí mismo. El arte religioso, el arte supremo, no puede ser considerado en toda su gravedad allí donde el espíritu se representa a sí mismo espiritualmente. Tal sucede, entre los protestantes. El arte cae en el centro del proceso espiritual. El arte es conciencia de lo

espiritual; pero lo espiritual no alcanza aun en el arte la forma de lo espiritual mismo, sino que su representación empieza siendo reproducida de un modo exterior. Lo exterior ha de revelarse como espiritual y por lo tanto tiene que ser modificado, rehecho, producido por el espíritu. Un producto del espíritu es algo elaborado por el espíritu. Mas cuando lo espiritual alcanza una forma superior y más adecuada en la conciencia; cuando es un espíritu libre y puro, el arte resulta ya superfluo. Pero mientras el espíritu permanece adherido a la naturaleza, también está adherido a la conciencia y necesita por tanto la modalidad natural de la intuición, una imagen exterior, que sea expresión del espíritu; solo esta imagen es entonces producto del espíritu. Por esta razón, en la forma que está situada ahora ante nosotros, en el espíritu egipcio, el arte es la forma necesaria de la conciencia, la manera como el espíritu se conoce a sí mismo y se hace una representación de sí mismo.

Entre los egipcios el arte es por lo tanto una necesidad esencial. Mas todavía no puede ser un arte puro, bello, verdaderamente clásico; porque lo espiritual no está todavía aprehendido en principio como verdaderamente espiritual sino que se afana por hacerse libre, en lucha con lo natural. Esta fermentación del contenido existe también en la conciencia subjetiva y por tanto en su exteriorización; ella es la que ha engendrado el arte egipcio. El espíritu que permanece adherido a la intuición de lo natural particular y es en ella un espíritu impulsivo y creador trastoca la intuición inmediata y natural, por ejemplo, del Nilo, del sol, etc. y la convierte en productos en los cuales participa el espíritu; es, como hemos visto, un espíritu simbolizador, y, por serlo, tiende a apoderarse de estos simbolismos y a traerlos a su presencia. Cuanto más oscuro y enigmático es para sí mismo, tanto mayor es su afán por trabajar en librarse de la opresión y elevarse a la representación objetiva.

El material en que este espíritu se hace su representación no puede ser otro que el material sensible y natural; y de esta suerte el espíritu aparece como el *artesano* que se graba a sí mismo en la piedra y saliendo de la subjetividad se viste con la objetividad externa, se esfuerza por hacerse objetivo. Lo que sabemos de los egipcios por ellos mismos, aquello en que los egipcios dan testimonio de sí mismos, es la arquitectura y la escultura. Lo característico del espíritu egipcio es el presentársenos como un grandioso artesano que siente en sí el afán de producirse, pero que no pudo contentarse con lo inmediato, con lo sensible, con el sol, con la luna. No busca la pompa, ni el juego, ni el placer, etc., sino que le impulsa el afán de comprenderse, y no tiene otro material ni terreno en que conocerse y realizarse sino esta sumersión en el trabajo de la piedra. Admiramos el poder de este impulso en sus obras de arte; nos asombra ver hasta dónde han llegado los egipcios en el dominio y movimiento de las masas naturales. La inteligencia mecánica está desarrollada entre ellos en sumo grado. Se ha hecho en los tiempos modernos mucho ruido con el envío del obelisco a Roma y de la cabeza de la esfinge a Inglaterra; pero estas son pequeñeces, comparadas con los trabajos de los egipcios.

Este afán de objetividad no puede saciarse nunca; ni nunca se acaba. Lo que el espíritu egipcio expone en sus obras no es el contenido, que es claro por sí, sino un enigma que es enigma para él mismo. Egipto inscribe en la piedra sus enigmas, los jeroglifos. De esta suerte vemos que las formas que ha grabado en la roca son en primer lugar los jeroglifos propiamente dichos, con los cuales se hallan cubiertas paredes enteras; estos tienen más bien una relación con la representación subjetiva y están destinados a la exteriorización en el lenguaje. Pero, en segundo lugar, vemos otros jeroglifos, las ingentes obras de la arquitectura y escultura, que cubren todo Egipto. A pesar de los grandes des-

cubrimientos hechos en los últimos tiempos, todavía no hemos progresado mucho en la comprensión de los jeroglifos; pero las obras mismas literarias habrían permanecido siempre enigmáticas para nosotros; nunca las habríamos podido entender claramente. Debemos considerar esas grandiosas y atrevidas obras del arte egipcio como las hazañas de los egipcios. Otros pueblos nos ofrecen manifestaciones que han conducido a diferentes resultados; la obra de sus esfuerzos es, por ejemplo, la conquista de otros pueblos. Pero las obras de exterminio sólo subsisten en el recuerdo. En la guerra de Troya, cien mil hombres han trabajado durante diez años; lo único que han hecho ha sido aniquilarse las dos partes. La obra de los romanos consistió en sojuzgar los pueblos; esta obra costó millones de vidas humanas. Los egipcios, por el contrario, han dejado obras de índole positiva: un poderoso y grandioso mundo de obras artísticas que, aun cuando parcialmente están en ruinas, se revelan imperecederas. Estas obras son de la mayor grandiosidad; a Herodoto las obras de los griegos le parecían mezquinas, comparadas con las de los egipcios, especialmente con el Laberinto. En realidad son mayores y más asombrosas que todas las demás del mundo, que todas las obras de la edad antigua y de la edad moderna.

El espíritu en fermentación, que necesariamente no ha llegado a la claridad, pero aspira a ella, representa la unión violenta que el espíritu todavía no conoce en su conciliación, ni sabe traer a su presencia. Vemos el mayor esfuerzo y la mayor inteligencia en lo mecánico, contrastando con el hirviente y rudo contenido producido en ella. Estos extremos se presentan aquí enlazados: la naturaleza, el espíritu natural sumido en la naturaleza, y el espíritu que lucha por emanciparse y se revuelve contra el yugo. La unión de estos dos momentos no es aquí como en la anterior esencia oriental; aquí la unión no es tal y como el intelecto la percibe cuando habla y oye hablar de la unidad entre

el espíritu y la naturaleza. Tampoco es aún la verdadera unidad que, empezando en el mundo griego, culmina en el cristianismo; no es aún la libertad espiritual, para la cual lo meramente sensible y natural es sólo obra del espíritu, el material y terreno para que el espíritu se manifieste. Lo egipcio está en el medio entre la primera unidad, unidad oriental, y el idealismo, unidad de lo espiritual. Ambas partes se hallan en independencia; pero en una independencia abstracta. Ahora tenemos ante nosotros la unidad en fermentación; en esta, la verdadera unidad es sólo sospechada, representada como enigma y problema.

6. *El carácter del pueblo egipcio*

Por lo dicho hasta aquí vemos que el egipcio está, por una parte, estúpidamente hundido en la naturaleza, atormentándose y produciéndose en enigmas; pero es por otra parte una fuerza espiritual que presenta, gracias a su inteligencia y destreza, grandiosos aspectos, aunque sin llegar, mediante esta exterioridad, a la intimidad propia. El primer aspecto es la lucha del espíritu por su liberación; la hirviente unión de los extremos se manifiesta en el arte, donde la fantasmagoría se expresa con técnica intelectual. El mismo carácter intelectual y reflexivo se acredita, por una parte, en la policía del Estado y en el gobierno, donde existía un orden fijo y determinado y reinaban la sensatez y la uniformidad en las costumbres y las acciones, y se alía por otra parte con una poderosa inteligencia, que por sus propias fuerzas vence la naturaleza, la parte física de la comarca. Los egipcios se han fabricado, como los holandeses, un país artificial y han erigido en él ciudades rodeadas de diques contra las inundaciones del Nilo. Egipto poseía 20.000 poblaciones en los tiempos de Amasis, según los datos de Herodoto.

Egipto constituye el tránsito de lo oriental a lo occidental; por lo tanto, debemos considerar aquí la relación entre estos contrarios. Por una parte encontramos aquí el culto de la naturaleza, abigarrado y grosero, como en África; por otra parte vemos su desviación, el simbolismo, la transformación de lo natural en algo espiritual. La transformación del animal, del sol en Dios, es una transformación que se realiza de modo inconsciente e inmediato. Esta desviación es una actividad, una producción de obras, en las cuales se halla expresada la transformación misma. Frente a este hervor y agitación, a este mundo de la objetivación, álzase la subjetividad del individuo egipcio, que se emancipa de todo esto. Es difícil exponer el carácter egipcio, porque encierra una enorme contradicción. El pueblo se muestra santo y religioso en todas sus obras y, sin embargo, los individuos son apasionados, ladinos, rebeldes a toda coacción exterior. Egipto se parece a una masa en fermentación; de la cual empero no sale nada.

Herodoto y Diodoro y los demás antiguos, que han hablado de los egipcios, dan de ellos el más favorable testimonio. Los eleos, en Herodoto, llaman a los egipcios los más sabios (λογικώτατοι) de los hombres. Vemos, pues, en ellos una vida de curso tranquilo, ordenado, razonable, satisfactorio. Pero si consideramos su religión, quedamos sorprendidos por el contraste del extraño, abigarrado y grotesco espectáculo que vemos. Se nos presenta aquí un espíritu lleno de agitación, enormemente impulsivo y tormentoso, que se arroja a los contrarios del modo más violento. Por un lado nos llena de admiración la estupidez africana; por otro, el intelecto reflexivo, el orden razonable y las admirables obras del arte bello, especialmente de la arquitectura.

Si de esta suerte la inteligencia resalta con sus propias fuerzas de modo absoluto y determinado, también por otra parte lleva en sí su contrario, la superstición y la extremada sensua-

lidad. La fuerza trastoca lo finito, no llega a transformarlo en algo universal, espiritual, en algo que se manifieste libre, sino que sólo induce a los egipcios a verterlo en otra particularidad, a trocar una representación sensible por otra. En esto consiste el carácter de la sujeción a los fines particulares. La fuerza de lo particular y su transformación, la prudencia y firmeza espirituales, permanecen definitivamente sumidas en lo particular y sólidamente ligadas a lo particular. La sensibilidad ata al hombre a las particularidades, lo abandona a su particularidad; y esto es la superstición. Herodoto dice que los egipcios son los más razonables de los hombres, aunque tiene ante sí los más rudos estallidos de la sensualidad, obras y mitos fantásticos. Así es como encontramos en Egipto lo natural abstracto, el culto a los animales, el goce de la vida, los rasgos de la más violenta y grosera sensualidad africana. Herodoto refiere que, estando él en Egipto, una mujer cometió sodomías en una plaza pública con un macho cabrío, que representaba a Mendes. *Juvenal* cuenta que los habitantes de Denderah, en el furor de la lucha, mataron a un hombre de Ombos y bebieron su sangre (Sátira XV). *Burckhardt*[1] refiere cosas análogas de las tribus beduinas. Los egipcios no pueden concebir al hombre tal como es después de la muerte; no pueden concebirlo como un espíritu libre, sino que la naturaleza animal, como tal, es para ellos la que corresponde a la esencia humana.

Podríamos, por lo anterior, representarnos a los egipcios muy tristes, sombríos y angustiados; pero la realidad no es así. Si la muerte les preocupaba tanto en vida, podría creerse que su estado de ánimo era triste. Pero el pensamiento de la muer-

[1] Burckhardt, Juan Luis, 1784-1817, orientalista, recorrió desde 1809, bajo el disfraz de un mercader mahometano, la Siria, la Arabia, la Nubia y la península del Sinaí: *Travels in Nubia*, London; 1819; *In Syria and the Holyland*, 1822; *In Arabia*, 1829; *Notes on the bedouins and wahabys*, 1830.

te no difundía entre ellos compunción alguna; era más bien, como hemos visto, una invitación a gozar de la vida. Winckelmann cree que eran melancólicos (*Historia del Arte*, tomo II, capítulo 1). Por el contrario nosotros vemos en ellos, como lo hemos dicho, una enorme fermentación, una impulsividad e impetuosidad, que se desahogan en obras. De aquí el contraste entre la sensatez de la vida pública y la extraordinaria e hirviente agitación de su conducta privada. Particularmente eran osados, ladinos, razonadores, joviales. Los extremos de la osadía y la autonomía de la inteligencia se encuentran también en eso que se llama propiamente la relación privada. Aquí viene bien lo que Herodoto nos refiere de Amasis, quien describe como un monarca humorista, que no respetaba siempre la dignidad del trono. Por su habilidad, su astucia y su ingenio, habíase elevado desde una clase muy baja hasta el trono y probó, según Herodoto, en toda ocasión el agudo entendimiento de que disponía. Por la mañana estaba en el tribunal, oyendo las quejas del pueblo; por la tarde se entregaba a los banquetes y a la vida de los placeres. A los amigos que le censuraban por ello y le aconsejaban que se consagrase todo a los negocios públicos, respondía: "Cuando el arco está siempre tenso acaba por hacerse inservible o romperse". Viendo que los egipcios no le respetaban mucho, a causa de su ínfimo origen, mandó hacer con una copa de oro la imagen de un ídolo al que los egipcios testimoniaban gran veneración. En este les mostró luego su propio ejemplo. Herodoto refiere además que, cuando Amasis era un particular, se pasaba la vida muy a gusto en las tabernas y que, cuando se le acababa el dinero, lo robaba. Egipto es el primer país en donde encontramos tal contraste entre el espíritu vulgar y la aguda inteligencia de los reyes; este contraste es característico de un rey egipcio.

Herodoto refiere también la conquista de Egipto por Cambises. Esto le da ocasión para hacer resaltar un rasgo peculiar del

carácter egipcio. Amasis atrajo sobre sí la cólera del rey Cambises del siguiente modo. Ciro había pedido a los egipcios un oculista, pues ya entonces tenían gran fama los oculistas egipcios, muy necesarios en Egipto a causa de las muchas enfermedades de los ojos que padecían los naturales. Este oculista, para vengarse de que le hubieran enviado fuera de su país, aconsejó a Cambises que pidiera la hija de Amasis, sabiendo que Amasis, o sufriría mucho dándola o atraería sobre sí la cólera de Cambises, si la rehusaba. Amasis no queriendo dar su hija a Cambises, porque éste la pedía para concubina (pues la esposa legítima debía ser persa) le envió bajo el nombre de su hija, a la de Apries. Cambises descubrió más tarde el engaño y se enfureció tanto que marchó contra Egipto. En la conducta de Amasis observamos, por una parte, la solicitud por conservar el honor de su hija y, por otra parte, la desaprensión con que por engaños pretende conseguir el fin particular que se propone.

Singularmente significativa es una historia que Herodoto dice haber oído contar a los sacerdotes y en la cual no podemos desconocer la inteligente persecución de los fines particulares, como tampoco la osadía y la reflexión con que los egipcios fijan sus fines y apartan todo obstáculo. Es la historia del tesoro de Rampsinitos, que está en el segundo Libro de las *Historias* de Herodoto. El arquitecto de este rey, en su lecho de muerte, había revelado a sus hijos que, preocupado de asegurarles el porvenir, había colocado en el tesoro del rey, construido por él, una piedra de tal modo que podía quitarse y ponerse fácilmente. (Pausanias cuenta la misma historia de una piedra separable en un tesoro griego). Esta profunda infidelidad, cometida con el fin particular de proveer al porvenir de sus hijos, es genuinamente egipcia. Los hijos utilizan pues el acceso secreto a la cripta y se apoderan del oro. El rey, que nota el robo, manda poner trampas en el tesoro, para atrapar a los ladrones. Uno

de los hijos cae en la trampa y, desesperando de su salvación, provee a la del hermano, haciendo que éste le corte la cabeza. Esta aberración es tan consecuente como temible, es el fruto de una inteligencia sin escrúpulos, que comprende y realiza lo necesario al fin finito que se propone. El rey, para descubrir y prender al otro ladrón, manda colgar el cadáver decapitado en una plaza pública y encarga a un destacamento de observar si alguno de los transeúntes muestra dolor por el muerto. El hijo superviviente cuenta a su madre lo que ha pasado y ésta, indignada al saber que la honra del sepulcro va a serle rehusada a su difunto hijo, manda a su hermano que ponga por obra todo lo necesario para librar al muerto de la ignominia, pues de lo contrario ella lo descubrirá todo al rey. El hijo consigue con astucia emborrachar a los guardianes; roba el cadáver y por burla afeita además la mejilla derecha de los soldados ebrios. El rey, más indignado aún por el éxito del nuevo engaño y deseoso de capturar al sagaz ladrón, entrega a su hija (esto mismo hace también Cheops para reunir el dinero necesario para la pirámide) a todo el que cuente a ésta cual ha sido la acción más astuta y más criminal de su vida. El taimado ladrón se presenta y refiere su hazaña a la hija del rey; mas cuando ésta quiere detenerle y llama a los centinelas, él le da la mano y el brazo del hermano muerto, que la princesa coge, mientras el ladrón huye. Entonces el rey le promete total perdón y la mano de su hija; el ladrón se presenta y recibe por esposa a la hija del rey, a la que sin embargo ya había poseído.

La particularidad de los fines queda aquí perfectamente afirmada. La historia es por un lado fantástica, y por otro revela una total sumisión a una pasión sola, sin otras reflexiones. La ausencia de toda probidad, de toda moralidad general va aquí implícita; los fines particulares son aquí perseguidos siempre y con una astucia sin escrúpulos y sin vacilaciones. Al leer esta his-

toria figurábaseme leer un cuento de las *Mil y una noches*, colección que encierra justamente historias fantásticas de esta índole, en donde faltan en absoluto los principios morales universales y en donde la osadía de la inteligencia y la correspondiente consecuencia en la acción alcanzan siempre su fin. No hay ningún rasgo de sensibilidad; la mayor crueldad y dureza se unen a la más rigurosa consecuencia del intelecto. El escenario es Bagdad, pero un Bagdad habitado por magos y genios, cuya patria es África y que se trasladan también a esta comarca. El origen de estas historias no debe, pues, buscarse solamente en aquella fastuosa corte, ni tampoco entre los árabes; los seres fantásticos de estas historias no sólo no son opuestos a los egipcios, sino que pueden atribuirse a estos. El mundo de los árabes es un mundo totalmente distinto de esta fantasmagoría y de esta magia.

La semejanza de estos cuentos árabes con las historias egipcias es muy notable y el *barón de Hammer*[1] opina que los cuentos de las *Mil y una noches* no son de origen árabe, sino egipcio; no se advierte en ellos ninguna huella del carácter árabe, que tiene pasiones e intereses mucho más simples: el valor, el amor, el caballo, la espada. Un francés que goza de gran autoridad, *Galland*,[2] los ha supuesto oriundos de la India pero se necesita conocer muy poco el carácter indio para encontrarlo en estos cuentos.

Los contrastes más enormes se dan precisamente en el carácter de los egipcios. Frente a la profunda gravedad en lo religioso el individuo egipcio se muestra alegre y astuto, mofándose frívolamente de todo lo religioso; y esta mezcla de lo más heterogéneo es el enigma que los egipcios nos dan a resolver.

[1] Hammer-Purgstall, José, barón de, 1774-1858, orientalista, escritor muy fecundo.

[2] Galland, Antoine, 1646-1715, viajó por Oriente, tradujo al francés, completas las *Mil y una noches*, 12 vols., París, 1704-8.

Este enigma se halla en todas sus obras; constituye su propio espíritu. Cerramos nuestra exposición de Egipto con este rasgo, que representa para nosotros el carácter egipcio. Si comparamos el carácter de los egipcios con su estado religioso y político y con su ímpetu infinito para el trabajo, encontramos una misma determinación, a saber: el elemento abstracto inmortal de la individualidad, el elemento fijo de la individualidad, pero que no es todavía nada concreto y que, al aspirar a serlo, se sumerge en lo particular y por lo tanto se afianza, por decirlo así, en la animalidad, y así lo osa todo para su fin particular y todo lo trastoca sin quedar sujeto a nada. Encerrado en sus particularidades, muévese con un impulso infinito dentro de ellas y se lanza de la una a la otra. Esta fuerza del alma egipcia no está aún dirigida a lo universal; por esto no se ha conocido a sí misma. Pues el alma consiste simplemente en esto: que conocerse es hacer de sí misma su propio contenido. Este espíritu no se eleva a lo universal y superior –pues está ciego, por decirlo así, para ello– ni tampoco se recluye en su interioridad y vive para sí. Pero en esta sujeción se revela a la vez libre y osado; hace símbolos con lo particular y es ya dueño de lo particular. En esta lucha del espíritu, éste es ya en sí señor de la particularidad, pero todavía no lo es por sí. Esta particularidad espera a ser establecida idealmente. Es ya ideal en sí; el espíritu egipcio *anula esta particular* sujeción, pero sólo a fin de usarla para otra sujeción. Este espíritu no tiene aún por fin el resultado positivo de su trabajo. Ahora bien, trátase de poner idealmente la particularidad que en sí es ya ideal en Egipto; trátase de aprehender lo universal mismo, que ya es libre en sí. Esto debe producirse en la forma del espíritu sereno y libre. Tal es el espíritu de Grecia.

Cuenta Platón (*Timeo*, 22) que un sacerdote egipcio decía que los griegos eran eternos niños. Nosotros podemos decir, a la inversa, que los egipcios son los fuertes e impetuosos adolescentes que sólo se convierten en jóvenes mediante la forma ideal, mediante la claridad sobre sí mismos. El espíritu oriental es la unidad sumida en la naturaleza; pero los egipcios ya revelan la imposibilidad de permanecer en lo natural. El indio observa una conducta meramente negativa; huye de la naturaleza. El egipcio le da vueltas. El egipcio es el problema. Sin problema, no hay solución; pero cuando se ha encontrado el problema, la solución está dada con él y sólo falta que surja la forma de la universalidad. Al espíritu egipcio se le ha hecho imposible mantenerse en la unidad natural de la sustancia. La áspera naturaleza africana ha despedazado aquella unidad y ha encontrado el problema cuya solución es el espíritu libre.

Quizá sea interesante considerar las alusiones históricas que indican cómo la conciencia de los egipcios se ha representado su espíritu en la forma de un problema. El lugar en donde podemos ver esto expresado más claramente es la célebre inscripción sobre la cortina del santuario de la diosa de Sais, Neith, en quien los griegos reconocían a su Palas. Allí se dice: *Yo soy lo que existe, lo que existió y lo que existirá. Ningún mortal ha levantado mi velo.* Aquí se expresa algo que suele considerarse como una sentencia fija para toda la eternidad, como si lo interior, la verdad de la naturaleza, o sea el espíritu, no pudiera ser conocido. Esta sentencia empero lo es sólo para los egipcios y sólo expresa el espíritu egipcio. El texto citado se encuentra en Plutarco. Proclo añade: *El fruto por mí engendrado es Helios.* Con lo cual queda encontrada la solución: lo interior y oculto engendra lo claro, lo que para sí mismo es claro, el sol espiritual. Este volverse claro para sí mismo es, empero, el

espíritu. Neith, la escondida deidad de la noche, en cuyo honor se celebraba la fiesta de las lámparas (la candelaria, la fiesta de los faroles) –se podrían referir a la noche todos los predicados que se le adjudicaban– es la madre de Helios, del sol o de la luz, tal como ha surgido entre los griegos y aparece en Apolo. Ahora bien, la inscripción sobre el templo de Apolo en Delfos decía: *Hombre, conócete a ti mismo.* Apolo no es meramente el dios del sol, sino el dios de la sabiduría, y el espíritu griego se revela en este rasgo de que Apolo ordene al hombre tener conciencia de sí mismo. No se puede expresar el carácter del espíritu egipcio, su relación con el griego y el espíritu griego mismo, más brevemente que en las palabras indicadas.

El dios de la sabiduría enuncia como mandamiento supremo que el espíritu se comprenda a sí mismo. Con lo cual no quiere expresar el conocimiento vulgar del hombre, consistente en que cada cual conozca sus particulares inclinaciones, sus caprichos, sus debilidades y particularidades. Lo que el hombre debe conocer es su interior, lo espiritual. No se trata de que el hombre particular conozca su particularidad, sus flaquezas y errores, sino de que el hombre en general se conozca a sí mismo. Los griegos han llegado a esa conciencia de lo espiritual; lo que se quedó en problema para los egipcios, ha sido logrado por los griegos en el conocimiento de que el hombre se conoce a sí mismo, conoce su esencia, esto es, el espíritu. En el espíritu griego lo humano se expone en toda su claridad y desarrollo. El enigma está aquí resuelto; y la oposición de los griegos frente al espíritu egipcio queda así totalmente expresada.

Un tránsito de lo egipcio a lo griego está indicado en las tradiciones que cuentan que Palas llegó de Egipto a Grecia y que el origen de los atenienses se deriva de Egipto (Cecrops). Pero donde encontramos este tránsito hermosamente expresado es en la leyenda de Edipo. Una esfinge, la propia figura egipcia

del enigma, apareció en Tebas proponiendo un enigma en estas palabras: "¿Qué es lo que por la mañana anda a cuatro pies, al mediodía en dos y por la tarde en tres?" El griego Edipo resolvió el enigma y precipitó de la roca a la esfinge, respondiendo que era el hombre. Y es exacto. El enigma de los egipcios es el espíritu, es el hombre, es la conciencia de su peculiar esencia. Pero esta antigua solución de Edipo, que se revela así como sabio, está emparejada con la mayor ignorancia sobre sí mismo y sobre lo que hace. El orto de la claridad espiritual en la antigua estirpe regia se halla enlazado todavía con horrores nacidos de la ignorancia. Es la antigua soberanía patriarcal para la cual el saber es algo heterogéneo; por eso este gobierno queda deshecho. El saber se purifica por medio de las leyes políticas; inmediatamente, trae la desgracia. La conciencia, para convertirse en verdadero saber y en claridad moral, necesita darse una forma mediante las leyes civiles y la libertad política y reconciliarse con el espíritu bello.

Este tránsito implica el tránsito del Oriente al Occidente. En el espíritu griego, los distintos elementos del espíritu oriental se compenetran en una unidad concreta. En China, el hombre no es algo hasta que ha muerto; en la India, hasta que se niega, hasta que, como un muerto espiritual o viviente, se sume en Brahma, en el estado de la inconsciencia. El brahmán sólo es independiente de un modo meramente natural, por nacimiento; no hay pues en la India variación, ni progreso: el hombre no es libre, hace abstracción de su libertad. En Persia vemos el orto de la luz en el espíritu del hombre; domina la particularidad de los hombres; pero hay determinaciones naturales que son consideradas como algo absoluto. De esta vinculación a lo natural, de la sumisión a la naturaleza libértase el espíritu en la esencia egipcia. En Egipto reina la fermentación. Sólo en la esencia griega es el espíritu del hombre algo para sí; y no lo es

en la abstracción, sino que lo es concretamente. Aquí no reina la particularidad de los egipcios, sino la objetividad. Aquí existe un fin general, la patria; y ésta es en el sujeto lo concreto; sólo así se halla el sujeto justificado moralmente en sí y es libre en sí. En Egipto sólo existe lo formal de la libertad.

El tránsito se verifica, pues, en lo interno, al pasar la conciencia espiritual de Egipto a Grecia. *Históricamente* se trata de la caída del imperio persa. Egipto se había convertido en una provincia del imperio persa y, por lo tanto, no se alzaba independiente frente a Grecia. Hay que considerar, pues, la oposición de *Persia* frente a Grecia. El contacto entre Persia y Grecia es también historia externa. El principio persa es un principio subordinado; por lo tanto debe manifestarse como tal, siendo el imperio persa derrocado y conquistado por los griegos. Por primera vez en la historia nos hallamos aquí ante un tránsito que no se limita a ser un tránsito en sí, sino que también se verifica históricamente y en el cual sucumbe en realidad un imperio. Los imperios chino e indio siguen siendo lo que fueron. Mas aquí, a la par que se traslada la soberanía, vemos la decadencia del imperio persa; desde ahora en adelante, puesto que ya hemos llegado a lo espiritual, contemplaremos juntos el cambio de principio y el de soberanía; del pueblo griego pasará ésta al romano, etc.

¿Por qué ha sucumbido el imperio persa, mientras los imperios de los principios anteriores han perdurado? La duración como tal no constituye una preeminencia sobre la caducidad. Las montañas no tienen preeminencia sobre la rosa, que se marchita; más bien son inferiores a la rosa y más aún al animal y al hombre. El imperio persa ha podido sucumbir, porque en él existía el principio del espíritu libre frente a lo natural, el principio de la independencia del espíritu. Este imperio es superior a aquellos en los cuales reina la sumisión del espíritu a la natura-

leza; porque su principio contiene el elemento de la diferenciación. La existencia natural se marchita, se extingue; en cambio el espíritu, al separarse de la naturaleza, se abre a una nueva existencia. Este es un gran paso; el progreso no puede detenerse, el espíritu no puede menos de realizarse. El persa entra en relación con la luz; ésta es la existencia teórica, abstracta, natural de la naturalidad, que en sí misma sólo es abstracta. La vista es el sentido teórico. El tacto y el gusto están enredados en los objetos; son sentidos reales. La vista es el sentido ideal, que lanza fuera de sí el objeto y se relaciona con él sólo teóricamente. La intuición empieza con la luz; por eso la intuición, como actividad espiritual, como acto de ponerse en relación con algo, es lo mismo que el conocimiento. En la luz el espíritu se despide de la naturaleza: la naturaleza concreta queda abandonada. El oído es tan sólo la objetividad que desaparece; el objeto mismo no entra en cuenta para él.

Los persas han difundido una luz universal sobre los pueblos; han extendido una dominación que no estaba guiada por codicias. No han expoliado a los pueblos sometidos, sino que los han dejado liberalmente en posesión de sus riquezas, de su constitución y de su religión; encontramos aquí por vez primera que la objetividad permanece libre. El punto de la unidad política consistía en la fuerza del pueblo persa; esto se expresa de un modo religioso en la forma de la luz pura. Esta unidad física era el objeto y contenido de los persas; lo diverso es, por lo tanto, para ellos un agregado de muchos pueblos distintos en lengua, instituciones, etc. Por una parte existe, pues, un punto de unidad abstracto y fijo; pero por otra parte sólo existe una pluralidad inorgánica de distintas particularidades. Este es el lado por el cual Persia hubo de resultar débil frente a Grecia.

Se habla de la relajación de los persas. Pero no es ésta –aunque Babilonia debilitó a los persas– la que los condujo a la ruina.

Los habitantes de la corte estaban relajados, sin duda; pero los demás persas se mostraron valientes y nobles en el tiempo de las guerras médicas. Jenofonte dice ciertamente que los persas habían abandonado las rudas costumbres que tenían en tiempos de Ciro; no obstante, siguieron manteniendo bajo su dominio, no sólo pueblos débiles, sino otros fuertes, e incluso ciudades griegas. Más bien puede decirse que la masa inorgánica de su ejército sucumbió frente a la organización griega, esto es, que el principio superior venció al inferior. Los griegos se encontraron frente a ejércitos de un enorme número de hombres, pero sin organización; frente a multitudes dispares y sin cohesión. Y vencieron la valentía y la disciplina, con la libertad espiritual de los griegos. La confianza que la disciplina da en que cada cual hará en su puesto lo que más conviene, no podía existir en la masa persa. Así es como el principio persa de la luz reveló de un modo propiamente histórico su insuficiencia; demostró que lo dispar no estaba unido en su unidad concreta. El principio abstracto de los persas expresó su deficiencia como unidad inorgánica; en ésta la intuición persa de la luz coexistía con la vida regalada y voluptuosa de los sirios, con la actividad y el denuedo de los industriosos fenicios, retadores de las peligrosas ondas, con la abstracción del pensamiento puro en la religión judía y con la interior impulsividad de Egipto. Este conglomerado de elementos esperaba su idealidad y sólo podía obtenerla en la individualidad libre. Los griegos han realizado concretamente esta unidad y desarrollado el principio de la libertad consciente. Pero este principio implica la necesidad de que un fin de naturaleza universal sea fijado de tal suerte que sea a la vez también el fin subjetivo de los individuos. El individuo ha de querer actuar en pro de este fin y conocer que su valor y su dignidad radican tan sólo en la existencia y en la realización de este fin. Así el espíritu del individuo está en su posesión. Así los griegos

tienen en la intuición de su esencia la conciencia de su relación con lo espiritual.

Como vemos, los persas no han erigido un imperio con una organización culta. Grecia es el país en donde estos elementos inorgánicos yuxtapuestos logran su verdadera compenetración, mediante la profundización del espíritu en sí. En Grecia es donde las particularidades se enlazan unas con otras y se elevan a la unidad suprema. El reconocimiento del espíritu en estos materiales constituye la hazaña peculiar de Grecia.

SEGUNDA PARTE

EL MUNDO GRIEGO

Sinopsis

Las leyes eternas del espíritu en su determinación y la subjetividad, que vive en ellas con libertad consciente de sí misma, son lo que aquí nos importa sobre todo. En el mundo oriental la sustancia ética y el sujeto se encuentran frente a frente. Aquélla es conocida como natural o abstracta; lo ético ejerce un poder despótico sobre el sujeto y se actualiza mediante la voluntad de uno sólo, frente al cual los otros sujetos carecen de libertad. Pero los sujetos pueden igualmente atenerse a sí mismos; hacerlo es entonces someterse a los fines particulares, a las pasiones, a la arbitrariedad, a la falta de eticidad. Estos dos contrarios existen en el mundo oriental. En el griego están armoniosamente unidos; la eticidad es una con el sujeto, cuyos fines se han convertido en virtudes. Lo ético aparece como el Estado, en el cual tiene su existencia lo universal. El Estado se alza también, sin duda, frente al individuo; pero el fin del individuo mismo es esa esencia que llamanos Estado. El Estado es su propio interés; en él posee el individuo la libertad consciente de sí, la cual implica que el individuo venere aquello a que obedece y que, poseyendo su voluntad propia, ésta no tenga otro contenido que lo objetivo, el Estado. La voluntad del individuo es, pues, la que mantiene esta cosa externa. Hemos llegado al mundo occidental, al mundo del espíritu, que desciende dentro de sí, al mundo del espíritu humano. Aquí está el primer espíritu: el

hombre descubre en sí mismo lo que es independiente del albedrío, lo objetivo, y lo ratifica. El principio de la libertad consciente implica por sí mismo la fijación de un fin que sea en sí de naturaleza universal, no un apetito particular, y que ese fin sea fijado de tal modo que siendo universal sea a la vez fin subjetivo del individuo, conocido, querido, realizado por el individuo, de tal suerte, que el individuo sepa que su propia dignidad consiste en la realización de este fin. El espíritu es entonces dependiente y no dependiente de un fin; porque este fin es su propio fin. El espíritu griego es el espíritu concreto de la juventud natural, de esa juventud que en todo lo que interesa al espíritu quiere tratar y producir como cosa propia lo que para el espíritu es un fin. Este propio querer y obrar, la actividad inmanente del individuo, están realizados en la vida griega. El hombre tiene un fin objetivo, que no entiende querer en toda su amplitud, limitándose a trabajar por él sólo en una parte.

Entre los griegos nos sentimos como en nuestra propia patria, pues estamos en el terreno del espíritu; y si bien el origen nacional y la diferencia de lenguas pueden perseguirse hasta la India, la auténtica ascensión y verdadero renacimiento del espíritu sólo deben buscarse en Grecia. Todos los recuerdos del mundo culto tienen su comienzo; el origen nacional y el origen de la lengua son, sin duda, dignos de consideración y deben investigarse. Pero este origen de la nacionalidad es distinto del nacimiento del espíritu en Grecia, tal como estamos habituados a contemplarlo. Por eso la gran transformación de la Edad Moderna tuvo lugar cuando se volvió a los estudios griegos. Grecia es la madre de la filosofía, esto es, de la conciencia de que lo ético y lo jurídico se revelan en el mundo de lo divino, de que también el mundo tiene validez.

El espíritu europeo ha tenido en Grecia su juventud; de aquí el interés del hombre culto por todo lo helénico. Ya antes

he comparado el mundo griego con la juventud; mas no en el sentido de que la juventud lleva en sí una grave determinación futura y, por lo tanto, tiende necesariamente a educarse para un fin ulterior, no en el sentido de que la juventud es una figura imperfecta, inmadura y por ende falsa, si quiere considerarse como acabada, sino en el sentido de que la juventud no es todavía la actividad del trabajo, no es todavía el esforzarse por un limitado fin del entendimiento, sino más bien la frescura concreta del espíritu; la juventud surge en el presente sensible como el espíritu encarnado y la sensibilidad espiritualizada en una unidad, que brota del espíritu. Grecia nos ofrece este alegre espectáculo de la juventud en la vida espiritual. La vida concreta y aún sensible del espíritu está aquí, la vida que, nacida de lo espiritual, tiene; sin embargo, realidad sensible, esa unidad que también existe entre los asiáticos, pero que ahora ya no se presenta inmediata, sino producida por el espíritu. Es, pues, la intuición –a la vez sensible y espiritual– de los orientales, pero engendrada ahora por la individualidad, por el espíritu. Esta intuición comienza por el naturalismo de la divinidad, que le da por principio lo espiritual. Aquí es donde por primera vez el espíritu, suficientemente maduro, se da a sí mismo como contenido de su querer y de su saber; pero de tal modo, que el Estado, la familia, el derecho y la religión son fines de la individualidad, la cual, a la vez, sólo es individualidad mediante aquellos fines. El varón vive entregado al trabajo por un fin objetivo, que persigue consecuentemente, incluso contra su individualidad.

La figura suprema de la fantasía griega es *Aquiles*. Así como la guerra de Troya es el comienzo de la realidad de la vida griega, así *Homero* es el libro fundamental para el comienzo de la representación espiritual; es la leche materna con que el pueblo griego se ha nutrido y criado. Homero es el elemento en que el mundo griego vive, como el hombre en el aire. El joven homé-

rico, que en el estado patriarcal sólo puede aparecer como una criatura del poeta y es un hijo del poeta, de la representación, no puede ser caudillo sin tornarse fantástico; aún está sometido al rey de los reyes, Agamemnón. Pero el remate de la vida griega es *Alejandro*, el segundo joven, la más hermosa, la más libre individualidad que ha existido jamás. Alejandro está a la cabeza de la juventud plenamente lograda; es la cúspide del mundo propiamente griego. Así como Aquiles es el hijo del poeta, Alejandro es el digno hijo de Grecia. Entre ambos caen las democracias, los Estados griegos en su más hermosa plenitud juvenil.

La vida griega es una verdadera hazaña de juventud. Aquiles, el joven creado por la poesía, la inaugura. Alejandro Magno, el joven real, le pone término. Ambos aparecen en lucha contra Asia; Aquiles, como figura capital en la empresa nacional contra Troya, donde los griegos se presentan por primera vez como un conjunto; y Alejandro, colocado como un trasunto de Aquiles al frente de los griegos, lleva a cabo la venganza que Asia había conjurado sobre sí.

Vemos, pues, aparecer aquí por vez primera el espíritu juvenil, que sólo es libre, sin embargo, en cuanto que sabe hacerse libre. No es libre por naturaleza; para serlo necesita transformar la naturaleza, apropiársela, elaborarla para sus fines. El espíritu griego aparece, pues, en primer término, como condicionado, puesto que se encuentra con algo que necesita modificar. Asia le antecede y Grecia se revuelve contra Asia, no sólo en su poder político, sino también en sus representaciones. El Estado, la familia, el derecho y la religión son en Asia contenido de la sustancia; este contenido se convierte en Grecia en fin de la individualidad, que sólo mediante estos fines llega a ser lo que es.

Los Estados de Oriente están muertos y permanecen en pie porque están ligados a la naturaleza. El movimiento de la historia se inicia con el imperio persa. En este movimiento, el mundo

griego es también una figura pasajera que cae en el proceso del espíritu, mediante el cual éste llega a la conciencia de sí mismo. Por eso el espíritu griego, como espíritu que se mueve, tiene una historia. Esta historia se caracteriza necesariamente por tres épocas capitales, como desde ahora ha de ocurrir en todo pueblo. Estas épocas limitan los períodos que por sí mismos se producen en todo pueblo que recorre su evolución en la historia universal. El primero es el comienzo del pueblo, que crece y se fortalece hasta llegar a la individualidad real y verifica por sí mismo su propia educación. El segundo es el contacto del pueblo ya educado con las figuras precedentes, con los anteriores pueblos de la historia universal y su triunfo sobre ellos. El tercer período es el contacto con los pueblos siguientes y su derrota por éstos. El período del comienzo hasta la íntima plenitud, que hace posible al pueblo el enfrentarse con el pueblo anterior, comprende su primer cultivo. Entre los asiáticos, este cultivo sólo ha podido empezar con la naturaleza. Por el contrario, un pueblo que posee, como el griego, una base antecedente en el oriental, parte en sus comienzos de una cultura extraña. Este pueblo tiene una doble formación; se educa por sí y por estímulo ajeno. Su cultura consiste en unificar esta duplicidad y su origen es, por lo tanto, doble. Este primer período termina con la concentración de sus fuerzas reales y peculiares, que se revuelven entonces por sí mismas contra su base antecedente. El segundo período es el del triunfo y la felicidad, cuando el pueblo, para dar independencia y fuerza a su determinación propia, entra en contacto con un pueblo extraño, el que le precedió en la historia universal. Las guerras con los persas han hecho época para los griegos; las guerras con Cartago han hecho época para los romanos. Con la victoria sobre su precursor llega a su más alta cumbre el pueblo que el espíritu universal ha elegido por su representante. Pero al volverse hacia fuera, da suelta a

las determinaciones de su interior; y así nace en él la discordia. Precisamente porque ahora ya no está en lucha contra el pueblo anterior, vencido, sino que ha cumplido su misión y ha llegado al goce de sí mismo, el pueblo, en este período de su felicidad, reproduce en seguida dentro de sí la oposición que acaba de anular con su victoria. La descomposición interna es la inmediata consecuencia de esta victoria. La tensión hacia fuera ha desaparecido; y el pueblo se descompone por dentro. Esto se revela también en la separación de lo ideal y lo real, que se manifiesta en el desarrollo independiente del arte y de la ciencia. Es este el punto del descenso. La más alta cumbre es el comienzo de la decadencia. Esta decadencia produce una deliberada concentración en una unidad facticia, con lo que a la vez el primitivo espíritu ético del pueblo queda roto. Esto da lugar al tercer período, el de las luchas postreras, que coinciden con el encuentro con el próximo pueblo, en quien surge el espíritu superior.

En el pueblo griego, el primer período, el período del desarrollo de Grecia, llega hasta el desarrollo total de sus fuerzas en las guerras médicas. El segundo período empieza con estos felices momentos e inicia su ascensión hasta la cumbre de su eticidad y su cultura, y llega hasta Alejandro Magno; aquí el pueblo está en lucha con el exterior y consigo mismo. La individualidad, al llegar a existir para sí, entra en conflicto con su sustancia y alberga y cultiva ya en sí el próximo principio, el de los romanos. El tercer período comprende el imperio de Alejandro, la situación bajo los sucesores de éste y la caída bajo la dominación romana. No hemos de tratar aquí la historia con esta amplitud exterior, pero consideraremos las épocas correspondientes a estas diferencias. En primer término estudiaremos los elementos del mundo griego, naturales y espirituales, para adquirir un concepto del espíritu, tal como se presenta en su cultura, religión y arte. En segundo término observaremos lo peculiar de

su constitución política, que se ha desenvuelto principalmente en los Estados ateniense y lacedemonio y en su antagonismo. Y en tercer término la conclusión nos mostrará los elementos de la decadencia del espíritu griego, implícitos en este antagonismo. Añadiremos las particularidades históricas, en la medida en que se incorporen a los puntos de vista generales.

CAPÍTULO PRIMERO

Los elementos del mundo griego

1. *Los elementos geográficos y etnográficos*

Primeramente debemos considerar el territorio de Grecia. Venimos de Oriente; la historia universal pasa de Asia a Europa. El primer territorio que nos sale al encuentro es un país diseminado en el mar y, allí donde puede llamarse tierra firme, dividido en muchas pequeñas porciones. Las islas forman el archipiélago; la tierra firme es una península con estrechas lenguas de tierra, salpicadas de ensenadas y separadas por el mar. Todo está en fácil relación y enlace por el mar; en cambio por el interior las cadenas de montañas impiden la comunicación. Reina aquí una gran variedad de terrenos montuosos, estrechas llanuras, valles y ríos mayores y menores, que no podemos comparar con los ríos de Asia y sus llanuras de suelo graso, apto para alimentar una raza homogénea. En el quebrado suelo de los ríos griegos no podía nacer una raza como las producidas por el Nilo y el Ganges, un pueblo rígido y hermético. En Grecia todo es distinto y minúsculo comparado con lo asiático. No se forman grandes masas, pero los pequeños departamentos forman masas que están en mutua relación. Todo se halla, en suma, en fáciles nexos y contactos, singularmente por medio del mar. No hallamos aquí aquel poder físico de Oriente, aquel horizonte de siempre igual aspecto, dentro del cual vive un pueblo uniforme,

que no siente estímulos hacia cambio alguno. Aquí hallamos una división y multiplicidad que corresponde perfectamente a la variada índole de los pueblos griegos y a la movilidad del espíritu griego.

Esta constitución del elemento natural no debe servir, como suele decirse, de explicación para lo espiritual; pero hay que fijar la atención en su correspondencia con lo espiritual. En Grecia vemos que la sustancia es a la vez individual; lo universal, como tal, ha sido superado; ha desaparecido la sumersión en la naturaleza, y, como consecuencia, el carácter de masas que tienen los elementos geográficos. En Grecia hay espacio libre para la individualidad independiente; tal es el carácter elemental del espíritu griego. Los Estados anteriores presentan una solidez sustancial y una unidad patriarcal. En Grecia, por el contrario, reina la mayor mezcla. Mas precisamente esta originaria heterogeneidad de los elementos que han de constituir el pueblo, suministra (al contrario de lo que pasa en los pueblos autóctonos) la condición de la viveza y movilidad. En las familias y tribus de que se componen los Estados patriarcales de Oriente, existe la mayor uniformidad, sin el menor estímulo que invite a salir de la limitación. Pero aquí no se encuentra ese ingente lazo natural de la familia, de la unidad patriarcal, donde el *ethos* existe de suyo como identidad natural, sino que primero existe el espíritu individualmente y la unión se verifica en otro medio, en la ley y en una eticidad perespiritualizada. El pueblo griego hubo de hacerse lo que fue. Los elementos nacionales de que se formó eran de suyo rudos y extraños unos a otros; es difícil determinar lo que originariamente era griego y lo que no lo era. Esta heterogeneidad dentro de sí misma es lo primero que nos sale al encuentro y constituye un rasgo capital de la nacionalidad griega, pues el libre y hermoso espíritu griego sólo pudo surgir por superación de esta heterogeneidad. La primera supe-

ración de la heterogeneidad constituye, por lo tanto, el primer período de la cultura griega.

Es necesario tener conciencia clara de este principio de la heterogeneidad. Un prejuicio corriente sostiene que una vida hermosa, libre y feliz ha de surgir mediante el simple desarrollo de un primitivo parentesco familiar, de una raza que, desde su origen, está unida por la naturaleza. Pero sólo la insensatez puede creer que la belleza proceda de la consanguinidad en desarrollo homogéneo. En la planta tenemos la imagen más próxima de un tranquilo desenvolvimiento; sin embargo, la planta necesita el desarrollo antagónico de la luz, del aire, del agua, etc. Aquel prejuicio tiene, pues, por base, una superficial representación de la bondad natural del hombre, que es necesario abandonar si se quiere considerar una evolución espiritual. El espíritu que quiere ser libre necesita haber vencido; en los comienzos hay antagonismos, hay lucha con la naturaleza elemental. La verdadera oposición que el espíritu puede tener es espiritual; es su propia heterogeneidad, mediante la cual consigue la fuerza bastante para existir como espíritu.

Lo oriental tiene por base la nacionalidad familiar. El imperio persa, un verdadero imperio en suelo asiático, se componía de muchas individualidades nacionales, diferentes en todos los sentidos, pero que sólo estaban unidas superficialmente; los persas mismos formaban una nación cerrada. Lo que nos interesa del espíritu griego ha surgido de la unión de elementos heterogéneos. Esta heterogeneidad que existía ya en los primeros comienzos, sólo fue posible gracias al sentido griego de la libertad. La historia de Grecia presenta en su origen la mezcla de distintas tribus; la mayoría eran poblaciones homogéneas, pertenecientes a la raza griega, pero también había familias extrañas que no eran griegas. El pueblo ateniense, que representa para nosotros la cumbre del espíritu griego, fue lugar de refugio a

que se acogían familias e individuos de las más diversas tribus y regiones. Aunque Tucídides proclama que los mismos hombres han habitado siempre la tierra ática, hace resaltar, sin embargo, que la ciudad se hizo grande por aquella afluencia de gentes.

Lo mismo vemos en el pueblo romano. Su primera unión no fue una convivencia patriarcal, sino una comunidad de pueblos heterogéneos y unidos no por lazos familiares, sino por un fin común, principalmente el del robo. Prusia ha nacido igualmente de la unión de distintas tribus. Todos los pueblos germánicos han llegado a ser lo que son por injerto de una nación en otra y por recepción de los más heterogéneos elementos culturales; la ciencia y el arte las han tomado de Grecia y Roma; y la religión, del suelo extraño de Asia. Este es necesariamente el punto de partida para los pueblos que son dignos, como naciones espirituales, de ser considerados en la historia universal y que pretenden tener significación en la historia universal. Todos los pueblos de la historia universal (salvo los imperios asiáticos, que están fuera del nexo de la historia universal) se han formado de este modo.

Es difícil determinar lo que haya pertenecido originariamente al pueblo griego. En época posterior, lo que fue el pueblo griego alcanzó una determinación común. El mundo griego fue abarcando paulatinamente una extensión mayor de países colonizados por griegos, como la Magna Grecia, el Asia Menor, Sicilia; había también colonias griegas en Francia, como Massilia, y en la costa norte de África. Pero no podemos decir cuáles hayan sido los griegos más antiguos. Los griegos han salido –exactamente como los romanos– de una *colluvies*,[1] de una confluencia de las más diversas naciones. Entre la muchedumbre de pueblos que encontramos en Grecia, no es posible indicar cuáles han

[1] Lodazal donde se juntan las inmundicias.

sido los originariamente griegos y cuáles los inmigrados de países y continentes extranjeros; pues la época de que hablamos es una época turbia y sin historia todavía. Los antiguos o se contradicen grandemente o permanecen sumamente indecisos acerca de la relación entre los pueblos del Asia Menor y los griegos. Carios, lidios y frigios son considerados tan pronto como griegos o como bárbaros; Herodoto dice que los frigios habían salido de Macedonia; se ha descubierto un sepulcro –que hay motivos para considerar como perteneciente a la familia de Midas– con una inscripción en la cual no cabe desconocer el nombre de Midas. Herodoto cuenta de los carios historias de las que se desprende que los griegos no entendían su lengua; según esto, serían bárbaros; pero Tucídides dice que habían poblado las islas del Archipiélago. Sobre los tracios y otros pueblos nada sabemos ni sabremos nunca con certidumbre; porque la nacionalidad natural es una cosa turbia. Pero ésta no es la que constituye la diferencia espiritual de los pueblos, que es lo que importa esencialmente.

Las *emigraciones* de muchos pueblos hacia el Asia Menor o Italia, a través de Grecia, están, en cambio, históricamente establecidas. Conocemos una multitud de nombres étnicos, que desaparecen paulatinamente, a medida que decae la importancia de los pueblos correspondientes. Un pueblo principal de Grecia fueron entonces los *pelasgos*. Los sabios han tratado de muy diversos modos de poner de acuerdo las enmarañadas y contradictorias noticias que tenemos sobre ellos, porque una época oscura y turbia es singular objeto y acicate para la erudición. Los pelasgos han sido situados en el Peloponeso y también en Italia y en Asia Menor. No sabemos dónde han vivido físicamente; pero sí que se han confundido con el principio helénico y han desaparecido, como atestigua Herodoto, quien dice que en Atenas habían vivido pelasgos que se hicieron helenos. Estos pueblos

emigraban, se iban a otro sitio y otros ocupaban su puesto. Sin embargo se indican también algunos puntos en los cuales son perceptibles los comienzos de una cultura nacional. Así la Tracia, patria de Orfeo y de otras figuras primitivas. Pero la Tracia desapareció más tarde del mundo griego, hasta el punto de no considerarse ya como griega; y lo mismo Tesalia. De la Ftiótide, patria de Aquiles, proviene el nombre común de helenos, nombre que, según la observación de Tucídides, no se encuentra en Homero, en este sentido colectivo, como tampoco el nombre de bárbaros, de los cuales los griegos no se diferenciaban todavía de un modo determinado. El nombre de Deucalión, hijo de Prometeo, era muy célebre en la Antigüedad. Oriundo del Cáucaso, habría llegado a la Lócride conduciendo a los telquines[1] y uniendo a éstos con los indígenas; en la costa septentrional se habría aliado con los curetes y lálagos y fundado la ciudad de Licorea; más tarde habría movido a los locrios opuncios a una segunda emigración, llevándolos a Tesalia, de donde habría expulsado las tribus pelásgicas y fundado un reino en la Ftiótide; su hijo se habría llamado Heleno; los hijos de éste, Anfictión, Eolo, Doro y Jutos, y los de este último Aqueo e Ión. Se cuenta de Anfictión que fundó una liga entre los pequeños pueblos de Tesalia. Debemos dejar a la historia particular el estudio de las distintas tribus y sus vicisitudes. En general puede suponerse que las tribus y los individuos abandonaban fácilmente su país, cuando éste era invadido por un número excesivo de habitantes, y que, como consecuencia, las tribus se encontraban en estado de nomadismo y de bandidaje mutuo.

Tucídides, en la introducción de su obra histórica, indica los momentos esenciales, sustanciales, de esta evolución, momen-

[1] La unión de Deucalión con los telquines es, posiblemente, una confusión del oyente que tomó los apuntes en la clase de Hegel.

tos que, sin duda, no sirven gran cosa para el estudio de los puntos especiales, pero siempre constituyen lo esencial de que lo demás depende. Tucídides confirma de un modo plausible las frecuentes emigraciones. Dice que las tribus abandonaban fácilmente su territorio, cuando eran empujadas por otras más fuertes; como no había comercio ni comunicaciones y llevaban una vida precaria, al día, cedían fácilmente. Cuando tenían un buen terreno, surgía la desigualdad de riquezas; esto daba origen a disensiones y las tribus ricas quedaban expuestas al pillaje de las demás. Tucídides añade que el Ática se vio libre de invasiones extranjeras, a causa de la esterilidad de su suelo; en cambio, muchos extranjeros se establecían entre los atenienses, de suerte que éstos enviaron pronto colonias a comarcas lejanas; había siempre una tribu, en el continente, que se dedicaba a robar a las demás, y aún hoy, dice, los locrios o zolios, los etolios y los acarnanios llevan la antigua vida; también se ha conservado entre ellos la costumbre de llevar armas, costumbre hija del antiguo bandidaje. De los atenienses dice que fueron los primeros en deponer las armas durante la paz. Estas antiguas tribus deben estudiarse en la historia particular; al superior y hermoso espíritu griego han permanecido extrañas. Todavía en tiempo de Polibio reinaba entre ellas un estado de bandidaje y de injusticia. Las leyendas remontan hasta la época en que no se trabajaba el suelo, en que las bellotas constituían la alimentación de los habitantes y éstos vivían en lucha con los animales salvajes (todavía en tiempos de Herodoto muchos leones bebían en el Nestos y en el Aqueloo y, en Acarnania, había en tiempo de Tucídides una raza de leones). Los animales domésticos y las personas, las mujeres y los niños eran objeto del robo; las personas robadas eran reducidas a la esclavitud. Grecia se hallaba en este estado de intranquilidad, de inseguridad, de bandidaje, y sus pueblos vivían en continua peregrinación.

El segundo elemento de la vida nacional entre los griegos es la *marina*. La naturaleza les convidaba a una vida anfibia; y pronto se aventuraron sobre el mar. No era la suya una existencia adscrita al terruño, como en Oriente; así como se movían libremente por tierra, así bogaban libremente sobre el agua, ni errantes como los pueblos nómadas, ni vegetando como los pueblos de las comarcas fluviales. Pronto encontramos entre ellos una activa navegación, pero que no servía tanto al comercio como al robo. Los mares estaban llenos de piratas extranjeros. Los carios y los licios se distinguían particularmente en este aspecto; y, como vemos por Homero, la piratería no era una actividad vergonzosa. Se atribuye a Minos de Creta, poderoso en el mar, el haber equipado una flota y exterminado la piratería. Tócale a Creta un importante influjo en lo político. Es Creta celebrada como el país donde primero se fijaron las relaciones entre los hombres; en ella surgió pronto el estado que encontramos más tarde en Esparta, en donde había un partido dominante y otro que estaba forzado a servirle y desempeñar los distintos trabajos. Los atenienses estuvieron una época bajo el dominio cretense. Posteriormente, Creta fundó colonias griegas. También estaba Creta en relación con Egipto.

Las épocas posteriores demuestran que el elemento terrestre y el elemento marino no se unieron en perdurable unión. Sin embargo, los principios de la vida marítima, de la dirección al mar, y de la vida terrestre, principios que antes hemos distinguido, se nos presentan aquí muy juntos y posteriormente también unidos.

Los griegos no han permanecido alejados del mar; como los egipcios y los indios, ni tampoco olvidados de la tierra, como las ciudades fenicias, que sólo constituían centros del comercio marítimo; sino que las relaciones con el mar estaban en Grecia unidas a la firme y sólida posesión de la tierra. Había tierra firme,

había propiedad y derecho, pero preservadas del embotamiento en la naturaleza. Esto salta a la vista singularmente en Atenas; en tiempos de Solón surgió una discordia que puso en peligro la unidad misma de la ciudad; los πάραλοι o habitantes de la ribera y los ciudadanos, cuya vida y actividad eran terrícolas, se encontraron frente a frente. En la ciudad de Atenas se llegó a una avenencia; Atenas fue el pueblo más culto y el antogonismo no subsistió, como en otras partes, donde el principio terrestre fue el preponderante, relativamente a Atenas.

Un tercer elemento viene constituido por los *extranjeros*, a quienes se debe la formación de centros fijos. Eran inmigrantes de las naciones cultas, especialmente de las asiáticas. Se puede comparar a Grecia en este respecto con Norteamérica, adonde marchan los descontentos. Y es sabido que los comienzos de la cultura coinciden con la llegada de los extranjeros a Grecia. Los griegos han conservado agradecidos el recuerdo de este origen de la vida civil, en una conciencia que podríamos llamar mitológica: en la mitología se ha conservado el recuerdo preciso de la introducción de la agricultura por Triptolemo, a quien Deméter había instruido, así como el de la fundación del matrimonio, etc. A Prometeo, cuya patria se sitúa en el Cáucaso, atribuíase el haber enseñado a los hombres a encender fuego y a hacer uso del mismo. La introducción del hierro fue igualmente muy importante para los griegos. Homero sólo habla del bronce. Pero Esquilo llama al hierro el extranjero escita. También la introducción del olivo, el arte de hilar y de tejer y la cría del caballo por Poseidón, se relacionan con esto. Hasta el antiguo oráculo de Dodona se dice venir de Egipto.

La llegada de los extranjeros es más histórica que estos comienzos. Se refiere cómo los distintos Estados fueron fundados por extranjeros. Así Atenas fue fundada por Cécrope, un egipcio, cuya historia permanece envuelta en la oscuridad. Atenea y Neith

han sido identificadas desde los tiempos más antiguos; sobre la Acrópolis fue Atenea representada cabalgando en un cocodrilo. La relación de Atenas con Oriente, en especial con Egipto, es un hecho indudable. La estirpe de Deucalión se halla en relación con las distintas tribus, como ya hemos dicho antes. En esta fábula es cierto, por lo menos, el hecho de que una familia emigró del Cáucaso a Grecia. El origen de las tribus es referido a los países extranjeros. Así Pélope, el hijo de Tántalo, procede de Lidia; Tucídides dice de él que había llegado con grandes riquezas, creándose con ellas consideración y poder entre los habitantes. Los Pelópidas son conocidos como poderosos príncipes y jefes de pueblos. Pélope puso en cultivo el Peloponeso y, después de la muerte de Euristeo, sus descendientes reinaron en Argos y Micenas. También se nombra a Danaos de Egipto; Anisio, Danae y Perseo descienden de él. Danaos se estableció en Argos. De singular importancia es la llegada de Cadmos, de origen fenicio, con quien la escritura habría venido a Grecia. Herodoto dice de éste que era fenicio y cita antiguas inscripciones, entonces todavía existentes, en apoyo de su afirmación. Cadmos fundó a Tebas, según la leyenda. También Anfictión es citado entre los que fundaron ciudades en la Hélade; como se dijo antes, habría este establecido en las Termópilas una liga entre varios pequeños pueblos de la Hélade propiamente dicha y de la Tesalia; de esa liga habría surgido posteriormente la gran liga anfictiónica.

Vemos, pues, una colonización hecha por los pueblos, que precedieron a los griegos en la cultura. Pero los griegos no se hicieron en modo alguno egipcios, ni fenicios, al modo como los norteamericanos pueden ser considerados ingleses o europeos. Los griegos dieron una forma independiente, nueva y superior a estas resonancias ajenas, con su espíritu peculiar. Por esta razón no puede compararse esta colonización con la de los ingleses en Norteamérica. Los ingleses no se han mezclado con los indíge-

nas, sino que los han rechazado. En cambio los colonizadores de Grecia fundieron lo autóctono con lo traído de fuera. El tiempo en que se sitúa la llegada de estos colonizadores es muy remoto y cae por los siglos XIV y XV antes de J. C. Cadmos habría fundado Tebas hacia el año 1490, fecha que coincide aproximadamente con la salida de Moisés de Egipto (1.500 años antes de J. C.).

2. *Los más antiguos elementos políticos*

Estas estirpes extranjeras son el origen de las *antiguas dinastías*. Los reyes no son los jefes patriarcales de una familia, de una tribu, sino seres de un origen superior, que están con sus súbditos en la relación de una casta cerrada superior con otra inferior. La relación característica no consiste, sin embargo, en que los súbditos les estén sometidos como casta, sino en que aquellos reyes se habían impuesto por su cultura superior, por su origen extranjero, por su valentía, riqueza, armas, talento y sabiduría, por su fama; en suma, por condiciones que pueden considerarse como el predominio humano de unos individuos sobre otros, cualidades que no están destinadas a ser siempre algo privativo, sino que pueden ser adquiridas también por otros. Los reyes pertenecen a estirpes de héroes, que tienen un origen divino; pero no son representados como dotados de una cualidad superior, al modo de los brahmanes.

Sólo ahora aparece una situación política algo más clara. A la par que estos centros de individualidad, de heroísmo, fórmanse centros de defensa contra el bandidaje y se construyen fortificaciones en lugares elevados. Vemos surgir los castillos, primeros monumentos de la arquitectura griega. Los muros de que estos viejos castillos se componían y de los cuales aún existen muchos, eran llamados en la Argólida ciclópeos; en los

tiempos modernos han sido buscados y descubiertos, ya que su solidez los hace indestructibles. Estos muros están construidos, en parte, de bloques irregulares, cuyos espacios intermedios se rellenaban de piedras pequeñas y en parte de grandes bloques cuidadosamente encajados unos en otros. Muros semejantes son los de Tirinto y de Micenas. Actualmente puede reconocerse aún la Puerta de los Leones, de Micenas, en el Tesoro de Atreo, conforme a la descripción de Pausanias. De Preto, rey de Argos, refiérese que había traído de Licia a los cíclopes, constructores de estos muros. Se supone, sin embargo, que fueron levantados por los antiguos pelasgos. Lo singular es que la investigación ha descubierto esta forma de muros también en otras partes, como Creta, Cerigo, Melos, Esmirna, Italia, Cerdeña y hasta en España. La mayoría de los príncipes de la edad heroica establecieron sus moradas en los recintos, protegidos por estos muros. Son particularmente notables los tesoros edificados por ellos, como el tesoro de Minias en Orcomene y el de Atreo en Micenas.

Estos castillos fueron los centros de pequeños Estados; daban una mayor seguridad a la agricultura y protegían el tráfico contra los bandoleros. Mas, como refiere Tucídides, no fueron construidos a la orilla del mar, sino algo alejados de éste, por temor a los piratas. Pero ya estuviesen los centros de la cultura, en Grecia, situados tierra adentro o a la orilla del mar eran completamente distintos de los centros de los países anteriores, centros que o carecían de toda relación con el mar, o no tenían más vida que la marítima, como sucedía en Fenicia, que no tuvo ocasión de establecerse tierra adentro, o en Cartago y Mileto, que enviaron sesenta o setenta colonias al extranjero, sin extenderse por la tierra. En Grecia, por el contrario, los pueblos tienen una base en la tierra, sin por ello cerrarse el camino del mar.

Observamos aquí los comienzos de la *técnica* en el trabajo de los objetos naturales. El hombre entabla una relación prácti-

ca con la naturaleza exterior, porque tiene necesidades; todavía no eleva la naturaleza a signo del hombre, pero la trasforma y la somete. Ahora bien, el hombre procede a esta obra por mediación de otras cosas. Los objetos naturales con que tiene que tratar son independientes, rudos, duros, ofrecen resistencias; para adaptarlos a su servicio hace el hombre intervenir otras cosas naturales, emplea las cosas naturales contra las cosas naturales, a la vez que ahorra, protege y no expone su cuerpo al desgaste. El hombre halla en la naturaleza *instrumentos* de la más varia índole; los cuales le hacen honor. La astucia de la razón, que opone la naturaleza a la naturaleza, consiste en que la exterioridad grosera no arrolle al hombre. Estas invenciones humanas pertenecen al espíritu; y así un instrumento inventado por un hombre es superior a una cosa natural, porque es un producto espiritual. Estos instrumentos, destinados en primer término a la práctica, han sido sumamente apreciados por los griegos; y principalmente en Homero existe el rasgo de que los personajes se regocijan de haberse procurado útiles de muy varia índole, de manera que lo que el uso ha convertido para nosotros en algo indiferente, era entonces altamente estimado, gozándose el hombre en sus invenciones. Las costumbres son todavía muy sencillas; los príncipes se preparan la comida y Ulises se labra él mismo una cama con una higuera. Se refiere en detalle cómo fue fabricado el cetro de *Agamemnón*; se hace mención de las puertas que giran sobre sus goznes, de las armaduras, de los trípodes y otros utensilios, así como de su uso. Adviértese en todo esto el sentimiento de que se trata de productos espirituales. En la memoria agradecida de los griegos se han conservado, como hemos visto, la mayoría de las artes que les llegaron de fuera, como también de aquellas que fueron descubiertas por ellos mismos. Los griegos han llenado de adornos los orígenes de la cultura, venerándolos como dones divinos; atribuyen el uso del

fuego a Prometeo, la cría del caballo a Poseidón y el cultivo del olivo y la invención del arte de tejer a Palas, rindiendo así el honor supremo a la inventiva humana, que sojuzga las cosas naturales y se las apropia para su uso.

Por lo que toca a la *situación política* propiamente, ya hemos indicado cómo la primera consolidación de una convivencia parte de aquellas dinastías. La relación de los príncipes con sus súbditos y entre sí nos es conocida principalmente por Homero. Era una relación de confianza; pero todavía más de temor. El derecho de reinar descansaba en parte en el nacimiento, pero principalmente en la superioridad personal. La autoridad no era estable ni estaba fundada por sí misma, sino que tenía por condición esencial el valor, la resolución, la inteligencia. Los príncipes no son unos opresores; pero tampoco llegan al poder por la necesidad de leyes fijas, sino que la relación entre el rey y el súbdito es muy laxa y el súbdito no siente lo que se llama interés por el rey. Esto lo vemos también en las tragedias, donde los héroes son en cierto modo independientes y tienen su propio derecho. Sólo existe una muy libre relación personal, fundada en la general necesidad de llevarse bien y de obedecer al señor sin envidia ni mala voluntad. Los reyes pertenecientes a estas estirpes de héroes tienen el hábito de mandar; son los que ordenan. La necesidad de orden es la que los eleva por encima de los demás. Esta situación no es en modo alguno equiparable a las posteriores de una constitución monárquica. El príncipe tiene la autoridad personal que puede adquirir y conservar; pero como esta superioridad es tan sólo la superioridad individual del héroe, fundada en su mérito personal, no dura mucho. Homero cuenta cómo Aquiles en el Hades pregunta a Ulises por su padre, a quien cree que ya no respetarán, por haber envejecido. Como Telémaco era joven y aún no tenía el valor ni la prudencia suficientes para defender su herencia, vemos que los príncipes vecinos se apoderan por

la fuerza de su patrimonio y no sólo no respetan su linaje, sino tampoco su propiedad. En la *Ilíada* vemos un rey de reyes, el jefe de toda la expedición, a quien los demás reyes y jefes rodean, formando un consejo colectivo, en el que cada cual hace valer su personalidad. Estos consejeros no se limitan a votar, sino que cada uno defiende su opinión; el príncipe se rige por ellas o decide con arreglo a su voluntad. No cabe hablar, por tanto, de un poder ilimitado. El rey es respetado; pero necesita gobernar de forma que se haga grato a los demás. Se permite una violencia contra Aquiles, pero éste entonces se separa de la unión bélica. Muy floja es, pues, la relación de los príncipes con su caudillo; es una aristocracia como la que hemos observado en los principados septentrionales de la India.

Igualmente laxa es la relación de cada príncipe con la masa del pueblo. En el pueblo hay también personas más prudentes, más autorizadas, más valerosas, más diestras en las armas que los demás. Estas personas quieren también ser oídas; y se pide su consentimiento y concurso para las empresas colectivas. Los pueblos no pelean como mercenarios del príncipe en sus batallas; ni son empujados a modo de rebaño estúpido y servil, como una casta india. Tampoco luchan por su propia causa, sino como testigos de las hazañas y de la gloria de sus príncipes, dispuestos a realzar ambas mediante la propia fuerza y a defender al príncipe, si llega a necesitarlo. Los caudillos, subidos en sus carros, llevan tras de sí la infantería, la cual, a la inversa de lo que entre nosotros sucede, deja pelear a los príncipes, y sólo cuando el caudillo sucumbe, corre en su auxilio, luchando para no permitir que recaiga sobre ella la vergüenza de que el cadáver o las armas de su general sean botín del enemigo. La relación es, por tanto, muy libre; la guerra no es cosa del pueblo. Pero tampoco existe desarmonía entre el pueblo y los príncipes. Sin embargo, en el campamento griego es Tersites una eterna,

inmortal figura, que siempre retorna; es el hombre maldiciente, que vitupera a los reyes; es el mezquino y jorobado, castigado por el bastón de Ulises; es el befado por los demás, el agitador demagógico, cuya terquedad e insolencia son pronto vencidas. Tersites vierte lágrimas y se retira temeroso.

Homero describe las relaciones entre los hombres exactamente lo mismo que las del Olimpo. Zeus es el jefe y los demás dioses le temen; pero también disputan con él. Cada uno tiene su propia voluntad; Zeus los respeta y ellos a Zeus. Habitualmente hace Zeus lo que los dioses quieren. A veces alborota, reprendiéndoles y amenazándoles; y entonces ellos le dejan hacer su voluntad o se retiran enojados. Pero nunca llevan las cosas al extremo; creen que es necesario entenderse y finalmente Zeus obra de tal suerte que, concediendo al uno esto y al otro aquello, todos quedan contentos. En el mundo terrestre lo mismo que en el olímpico es, pues, flojo el lazo de unidad. La realeza importa poco a los pueblos y cuando el acuerdo entre éstos se convierte en hábito, el rey ya no significa gran cosa. En la guerra el más valiente es el mejor general; el mejor en los sacrificios y en la legislación es el más sabio. Estos reyes no pueden compararse aún con los monarcas. La necesidad de la monarquía siéntese tan sólo en una sociedad ya madura. La evolución de la sociedad no ha llegado todavía al punto en que la sucesión hereditaria de los príncipes resulta necesaria. Importa infinitamente comprender esta diferencia. Esa unión bajo un jefe, sin verdaderas leyes y donde sólo la resolución, el valor, dan preferencia, descubre justamente la falta de madurez de esta cultura; el acaso y la arbitrariedad rigen en este mundo de héroes y dominadores. La pasión de Aquiles logra imponerse. También se imponen las pasiones de los príncipes contra los súbditos.

Esta realeza hubo de desparecer pronto con la mayor cultura. En Grecia se hizo superflua por sí misma, cuando terminó de

realizar lo que tenía que realizar. Las antiguas dinastías perecen; y es lo peculiar que desaparecen sin lucha y sin odio. Las unas se han extinguido de un modo natural. Estas antiguas familias de origen extranjero decaen, se confunden con el otro pueblo; así la hija de Clistenes de Sicione marchó con sus tesoros a Atenas y desposó allí al ciudadano Megacles. Muchas antiguas familias, por ejemplo la de Platón, tienen este origen. La descendencia de Cécrope vivía en Atenas en tiempos muy posteriores. Con más frecuencia aún estas dinastías han sucumbido por destrucción mutua o han decaído por la abominación de sus propios individuos. Pero es peculiar el hecho de que estos cambios se limiten a las dinastías y que los pueblos no tomen parte alguna ni en el destino ni en las acciones de estas estirpes. En Roma los reyes fueron expulsados; en Grecia, su recuerdo permaneció siempre honrado. Las dinastías quedaron en Grecia aisladas y se abandonaron a todas las pasiones; por eso sucumbieron. Las violencias y otras causas externas las derrocaron. Sin embargo, en ningún Estado griego se advierte odio contra las dinastías. Los miembros de las casas reales son expulsados violentamente por los pueblos, que dejan a las familias de los antiguos soberanos en el tranquilo goce de su fortuna, señal de que la democracia subsiguiente no era considerada como algo absolutamente distinto. ¡Cuánto contrastan con esto las historias de otros tiempos!

La historia nos refiere una multitud de abominaciones y crímenes cometidos por estas estirpes regias. La forma principal de su ruina consiste, como queda dicho, en su aniquilación por estas abominaciones. Hay aquí, por tanto, cierta analogía con las antiguas dinastías francas. Las pasiones y la arbitrariedad estallan indómitas. Pero las circunstancias son aquí más sencillas. Todavía no hay una legalidad que se imponga como *ethos*; todavía no hay intimidad de la conciencia, no hay ley ni iglesia a quien temer. Lo que sostiene al rey es el azar del carácter indivi-

dual; el rey se encuentra en un punto en donde puede entregarse al apasionamiento y a la arbitrariedad. Los pueblos permanecen entonces totalmente fuera del interés. Lo que los reyes hacen, hácenlo para sí; no existe propiamente relación ética alguna entre los reyes y los pueblos. Así sucede también en la tragedia; el pueblo constituye el coro, representa un papel pasivo, deja que los héroes lo hagan todo, sin intervenir, de suerte que éstos no tienen ningún derecho común con sus pueblos. Los héroes ejecutan las hazañas y cargan con la culpa; el pueblo se limita a apelar a los dioses. Vemos al pueblo participar en el sentimiento, pero no en la acción. No existe ningún poder que juzgue a estos individuos; ni exteriormente en las leyes, ni interiormente en la conciencia. Sus pasiones obran destructoras; mas sólo para ellos, no para el pueblo. El pueblo aparece separado de las estirpes regias y éstas son consideradas como algo extranjero, como algo superior, que lucha y padece en sí mismo sus destinos. Esta es la razón de que semejantes individualidades puedan ser principal objeto del arte, señaladamente del arte dramático; son individualidades completamente extraordinarias, que quieren y resuelven autonómicamente, por sí, y soportan su destino de manera individual; no obran de un modo universal, sino como individuos, y aun las adversidades que les suceden son acciones absolutas de individuos, como tales. No se guían por leyes universales, verdaderas para todo ciudadano; sus actos y su caída son individuales. Históricamente estas estirpes se han hecho meritorias por haber congregado en puntos fijos la vida de robo y vagabundaje (Teseo); pero hecho esto, se perdieron. Mas los griegos han tributado siempre honor a las estirpes regias de los tiempos primitivos.

Sorprende que haya habido tal multitud de soberanías independientes. Esto tiene su fundamento en la ya indicada diversidad e inquietud de los pueblos. En las circunstancias de que nos

ocupamos, no existe un poder despótico que pudiera realizar por sí la unión, como en Asia. Aquí el individuo, como tal, no carece de derechos; ni tampoco existe el otro principio de un fin abstracto, capaz de subyugar a los individuos. Grecia sólo ha estado unida una vez, en la *expedición contra Troya*. Pero incluso en esta guerra los arcananios no acudieron. Hubo, pues, en estas circunstancias y en esta situación, algo sorprendente y grande en el hecho de que Grecia entera se uniese para una empresa nacional. Inició una más íntima relación con Asia, relación que fue fecunda en consecuencias para los griegos. (El viaje de Jasón a la Cólquida, del cual los poetas hacen igualmente mención y que precedió a esta empresa, fue, comparado con ella, un caso aislado). Se señala como causa ocasional de esta empresa colectiva el hecho de que el hijo de un príncipe asiático violase las leyes de la hospitalidad, robando a la mujer de su huésped. Agamemnón, con su poder y su renombre, reúne a los príncipes de Grecia; Tucídides atribuye esta autoridad de Agamemnón, no sólo a su dominio hereditario, sino también a su poder marítimo, que superaba mucho al de los demás. Sin embargo parece que la unión se realizó sin violencia externa y que todos se encontraron juntos por simple determinación personal. Los helenos llegaron a formar un conjunto tal como nunca luego lograron reunirlo. El resultado de sus esfuerzos fue la toma y destrucción de Troya, aunque no tenían el propósito de apoderarse para siempre de ella. No se produjo, pues, como resultado externo, un establecimiento en aquellos parajes, como tampoco la unión de la nación para esta empresa aislada se convirtió en una unión política permanente. La guerra fue estéril para la formación de un conjunto político; la unión resultó efímera. Del mismo modo las cruzadas fueron emprendidas por la cristiandad como un todo unido para un fin; pero este conjunto sólo estuvo unido una vez, para la conquista del Santo Sepulcro, y

esta unión no produjo la formación de un todo de mayor base, sino que los reinos cristianos se separaron después de logrado –o más bien fracasado– su propósito, y volvieron a aislarse una vez que hubo transcurrido este momento de unión. La unidad que se produjo fue la unidad de la cultura. Las cruzadas son la guerra de Troya de la cristiandad que despertaba; son la lucha contra la claridad simple e igual a sí misma del mahometismo.

En esta empresa, que Grecia llevó a cabo como un todo, el poeta ha ofrecido a la representación del pueblo griego una eterna imagen de su juventud y de sus virtudes, una imagen de su cultura, tomada de la realidad y vestida por la fantasía en la representación. Esta imagen de hermoso heroísmo humano ha sido luego el modelo que ha presidido a todo el desarrollo y cultura de la Grecia.

Los griegos no llegaron nunca después a una unidad política, como queda dicho. En las guerras contra los persas no estuvieron unidos. La unión por medio de los anfictiones fue siempre algo ineficaz, que existió más que en la realidad en la representación. Los Estados no se hallaban protegidos por prescripciones federativas; una unión efectiva mediante tratados no llegó nunca a darse. Lo único que ha sostenido a este pueblo ha sido la representación honorífica. Los lacedemonios llevaron a cabo la obra impía de subyugar y hacer esclavo a un pueblo libre, los mesenios; y hasta siglos después no acabó Epaminondas con esta impiedad. Igualmente los lacedemonios, en la toma de Plates, mataron a todos los ciudadanos, uno por uno. En la decadencia de la antigua Grecia, es cuando Alejandro de Macedonia, el segundo joven griego, reúne a los griegos; y esto lo hacía Alejandro que era tanto un griego como un no griego.

Antes y durante la guerra de Troya tenemos una multitud de hechos a veces contradictorios y lindando con lo mitológico. Esta época termina con la conquista del Peloponeso por los Herácli-

das. Esta expedición de los Heráclidas fue la última emigración, después de la cual surgió en Grecia un estado de tranquilidad, al que la fundación de puntos fijos hubo de preceder necesariamente. Una gran oscuridad, que dura varios siglos, sobreviene con esta época. La historia se torna tan pobre durante los siglos siguientes, como variados han sido hasta aquí los acontecimientos. Es una época turbia, oscurecida además por la llamada alta crítica moderna, que arroja por la borda todo lo que los mismos griegos creían. Pero ¿no es de suponer que Herodoto y Tucídides estaban mejor informados que los novísimos críticos? Lo que podemos afirmar es que muchos de aquellos puntos fijos formaron distintas colectividades; estas colectividades vivían para sí, sin relaciones exteriores y por eso pocos acontecimientos, en que participasen varias, ocurrieron en este espacio de tiempo. Tucídides refiere que sucedieron pocas cosas de interés general: una guerra entre Calcis y Eretria –ambas tenían colonias– en la cual tomaron parte varios pueblos; pero se sabe muy poco de sus consecuencias. Tucídides indica además que en este período las ciudades vivían para sí, existían aisladamente y sostenían pequeñas guerras con los lugares vecinos. Encontramos sólo alianzas muy reducidas. Aparte de esto, Tucídides refiere que las ciudades prosperaron y florecieron, especialmente por el comercio, y adquirieron poder y riquezas y se hicieron bastantes fuertes para poder fundar colonias, cuando los ciudadanos no cabían ya dentro de sus límites. De igual modo vemos en la Edad Media a las ciudades de Italia, que vivían en continuas luchas intestinas y exteriores, llegar a un alto florecimiento. Las guerras eran sin duda hostilidades muy superficiales. Una guerra como la que los espartanos hicieron a los mesenios, guerra que terminó, como queda dicho, con la subyugación y esclavitud de un pueblo entero, es sin duda un acontecimiento señalado e importante por sí; pero sólo concierne a la relación entre dos puntos aislados.

Las ciudades tenían también disensiones intestinas; el envío de tantas colonias en todas las direcciones se explica frecuentemente por estas disensiones, pero revela a la vez el crecimiento de las ciudades. Según dice Tucídides, los atenienses enviaron colonias al Asia (Jonia y una multitud de islas), los peloponesios a Italia y Sicilia. Las ciudades allí creadas establecieron a su vez colonias, como, por ejemplo, Mileto, que fundó muchas ciudades en la Propóntide y en el Mar Negro. Este envío de colonias, especialmente en el lapso de tiempo que va desde la guerra de Troya hasta Ciro, es un fenómeno peculiar, que puede explicarse del modo siguiente. En las distintas ciudades el pueblo tenía el poder, puesto que decidía en última instancia los asuntos del Estado. La población y el desarrollo de la ciudad aumentaron mucho con la larga paz; la primera consecuencia de esto fue la acumulación de una gran riqueza, con la cual va siempre unida la aparición de una gran necesidad y pobreza. Se refiere que hubo carestía de tierras y dificultades para alimentar a tantos habitantes. Cuando la actividad de los habitantes para asegurar su subsistencia, se limita a la agricultura y no existe aún la industria, la población alcanza pronto el límite máximo. Así sucedió en las ciudades de Grecia. No había industria, en nuestro sentido, y los campos estuvieron pronto ocupados. Pero una parte de la clase pobre no consintió en reducirse a una vida mísera, pues todos se sentían ciudadanos libres. El único recurso era, pues, la colonización; los menesterosos de la madre patria podían buscar en otro país un suelo libre y vivir de la agricultura como ciudadanos libres. También circunstancias accidentales, como facciones y malas cosechas, pudieron ocasionar colonizaciones. La colonización fue, por consiguiente, un medio de conservar en cierto modo la igualdad entre los ciudadanos; pero este medio sólo es un paliativo, pues la desigualdad primitiva, fundada en la diferencia de fortuna, reapa-

rece en seguida. Las antiguas pasiones resurgieron con nuevo poder y la riqueza pronto fue utilizada para la dominación; así se encumbraron los *tiranos* en las ciudades de Grecia. Tucídides dice: cuando la riqueza aumentó en Grecia, surgieron tiranos en las ciudades y los griegos se entregaron afanosamente a la navegación. Los tiranos aparecen en las ciudades por el tiempo en que Ciro fundaba la monarquía persa y sometía a su dominio a los griegos del Asia Menor. La verdadera historia y el interés de Grecia empiezan por este tiempo. Ahora es cuando vemos a los Estados en su determinación particular.

3. *Los comienzos de la vida espiritual*

a) *Las bases de la cultura.* – El brote, el desarrollo y la autodeterminación del espíritu griego, que surge como un espíritu culto, como un espíritu que ha logrado una forma fija, tienen lugar en este período de Grecia, durante el cual reina en conjunto la oscuridad, porque sucedieron pocas cosas dignas de la historia. El peculiar espíritu griego, en su forma determinada, aparece al término de este tiempo, en el cual las distintas partes del país y del pueblo se desarrollan interiormente, aisladamente.

Los griegos han estado unidos como un solo pueblo en su cultura. Ellos mismos se distinguían de los demás por la cultura; a los demás daban el nombre de bárbaros. En el arte y la ciencia griega nos sentimos nosotros como en nuestra propia patria y encontramos deleite. Aquí empieza el nexo consciente en la cadena de la tradición.

Lo que nosotros mismos hemos recibido empezó por ser para nosotros también algo *heterogéneo.* Al apropiárnoslo y refundirlo hemos formado algo nuevo. La cultura griega tiene también una base anterior culta, sobre la cual este pueblo se

educa; pero transformándola a la vez. Históricamente dijérase que los griegos han producido por sí solos la cultura y determinado todo su progreso. Sin embargo, ellos mismos han guardado agradecidos el recuerdo de los primeros tramos de la cultura natural; por ejemplo, han celebrado en el mito la introducción de la agricultura y del matrimonio; y atribuían a Prometeo la preparación del fuego. Toda la situación histórica indica que muchas artes, habilidades técnicas y otros factores determinantes de su cultura, les llegaron por mar. El Este de Grecia era especialmente culto; menos lo era el Oeste, muchas de cuyas partes, como Acarnania y Etolia, permanecieron rudas y salvajes; y el Epiro fue completamente inculto. La liga etolia, que era una liga de injusticia, se formó en la época romana. Los rudos albaneses existen todavía. El Peloponeso occidental, la Élide, es el momento abstracto de la cultura, donde los juegos y sacrificios tienen lugar.

El arte bello constituye el centro de la cultura griega. Los griegos no lo han recibido ni por conquista activa, como los romanos, ni por conquista pasiva, como los galos. Nosotros, los alemanes, hemos adquirido el arte de este último modo; pero además lo hemos aprendido expresamente. Tampoco esto puede aplicarse a los griegos. Se ofrece una serie consecuente, sin solución de continuidad; y no es posible encontrar lo propia y específicamente griego en ninguna parte. Por otro lado, el progreso pudo reducirse a lo mecánico e intelectual, quedando intactos sus orígenes, incluso en la ciencia intelectual, por ejemplo, la talla de las piedras, la geometría. Lo espiritual, por el contrario, progresa por sí mismo, recorre estadios independientes; y así la cultura griega tiene no sólo su supuesto sino también su propio principio espiritual.

Otra base de la cultura griega es el *estado de paz*, establecido por los reyes y por los héroes. El elemento hostil, que fue nece-

sario vencer, era, sobre todo, la piratería por mar y por tierra. Hemos visto cómo, según Tucídides, el estado de paz fue establecido en el mar por Minos, mientras que en tierra no quedó instaurado hasta más tarde. Los locrios, por ejemplo, siguieron cometiendo durante mucho tiempo sus actos de bandidaje. Un aspecto principal de la hostilidad entre los pueblos incultos estuvo ausente desde principio: el de la guerra de venganza entre distintas tribus. Las guerras de conquista sólo surgieron posteriormente, una vez que estuvieron formados los Estados fijos. Pero como los griegos no estaban separados naturalmente en tribus, sino que habían surgido de una mezcla de pueblos, las guerras de raza no existían en Grecia. No había ningún lazo patriarcal de familia que pudiese ahorrar al hombre el trabajo de perfeccionarse a sí mismo. Pues en la familia, el hombre tiene valor en su origen mismo, mas no por sí sino por la familia. Grecia es comparable con Norteamérica en que, por su proximidad a las grandes muchedumbres del Asia, se vio cruzada por los elementos de ésta y en contacto y mezcla con ellos. Las tribus en estado de naturaleza quedaron aisladas más al Oeste. En la Grecia propiamente dicha la sociedad fue lo esencial, lo más respetado, y el individuo hubo de aprender a conducirse en consonancia, porque nadie estaba en ella desde su nacimiento. Lo propio de esta clase de vida aparecía, por lo tanto, como algo individual, independiente. Además de estos elementos había otros muchos estímulos procedentes del extranjero, de Egipto, de Asia Menor, de Creta. Las antiguas emigraciones de los propios griegos produjeron igualmente muchos fermentos naturales, puramente espirituales, que habían de favorecer el desarrollo de la cultura al sobrevenir luego la tranquilidad interior. Los atenienses son los primeros que dejan de llevar armas en tiempo de paz; y revelan con ello, a diferencia de los bárbaros, la cultura más antigua.

b) *Los comienzos del arte.* – En este estado de paz vemos despuntar el infinito impulso de los individuos a revelarse, a descubrir lo que cada uno es capaz de hacer, a gozarse en lo que por ello vale para los demás. Son los comienzos del arte bello. El goce sensible ya no es la base de la paz; la superstición, la estupidez, la dependencia respecto de la naturaleza no manda ya en estos hombres. Están harto excitados, harto orientados hacia su individualidad, para adorar pura y simplemente la naturaleza, tal como se presenta en su poder y bondad. Después que la vida de bandolerismo hubo cesado y la seguridad y el ocio quedaron garantizados en una naturaleza liberal, el estado de paz despertó en ellos el sentimiento de sí mismos, con el deseo de honrarse. Esto se revela, como queda dicho, pronto; por eso no los vemos subyugados por la superstición, pero tampoco vanos. La vanidad no surge hasta más tarde, cuando lo sustancial se ha separado de la individualidad. La necesidad, no sólo de recrearse, sino de exhibirse, y, por este medio, principalmente de hacerse valer y gozarse en sí mismos, constituye el rasgo capital y el principal asunto de los griegos. Libre como el pájaro que canta en el aire, el hombre exterioriza aquí lo que yace en el fondo de su fresca naturaleza humana, para patentizarse a sí mismo en esta exteriorización y conquistar el reconocimiento ajeno. Este impulso a manifestarse, frente al rudo sentimiento de sí mismo, es el que se desarrolla en el arte bello. El arte empieza con el primer trabajo desinteresado. Debe considerarse pues por este lado como origen subjetivo del arte, el hecho de que el individuo haga de sí mismo otra cosa y revele de esta suerte a los demás que el carácter de la universalidad está impreso en él. La naturaleza exterior no existe solamente para satisfacer la necesidad sensible como tal, sino que el hombre la usa también para su adorno. Los bárbaros también quieren exhibirse, pero se limitan a ataviarse y adornarse. Se contentan con el adorno exterior, que es acceso-

rio. Por un lado quieren que su cuerpo aparezca más hermoso gracias al adorno, y por otra parte el adorno no ha de ser nada para sí, sino para los demás. El sentido del adorno consiste en ser signo de riqueza; debe llamar, dirigir la atención sobre el hombre y mostrar que éste ha hecho algo de sí mismo, ha añadido algo a su cuerpo. El adorno no tiene, pues, otro destino que el de ser adorno de otra cosa; y esta otra cosa es el cuerpo humano, en el cual el hombre se encuentra inmediatamente y al que ha de transformar, como transforma todo lo natural. Entre los griegos vemos muy pronto este interés por el adorno; pero los griegos tienen demasiada individualidad para reducirse al adorno exterior. Tienen desde muy pronto el sentimiento de sí mismos y han de manifestar lo que son por sí mismos y conseguir que esto que son sea reconocido por los demás. La dependencia de la naturaleza queda descartada. Pero hay algo natural que el hombre puede usar para manifestarse y que se encuentra en su proximidad inmediata. Este algo, muy apropiado para ser signo de su destreza, voluntad, fuerza y energía, es su propio cuerpo. El hombre posee su cuerpo inmediatamente y se encuentra en él de un modo natural, sin haber hecho nada por ello. El primer interés del espíritu consiste, por lo tanto, en transformar el cuerpo en un órgano cabal de la voluntad; los miembros deben dejar paso a la voluntad, de tal suerte que hagan inmediatamente lo que la voluntad quiere, como órganos cabales del espíritu. Las habilidades de esta índole pueden ser también medios para otros fines, pero cabe prescindir de las necesidades y demás fines, apremios y dependencias y convertir la *habilidad* misma en un fin, y entonces esta habilidad es perseguida por sí misma. Y ella por sí no es más que la energía de la voluntad, que ha elaborado la inmediata corporalidad, de tal suerte que ésta es ahora apta para representar y expresar la voluntad, lo espiritual; y así es como el hombre se representa a sí mismo como obra de arte.

El comienzo consiste, por lo tanto, en que el griego hace del propio cuerpo algo, lo educa en la libre movilidad. Esto es lo más antiguo que vemos. El Paladión de Troya todavía no es en Homero una obra del arte plástico. Homero hace una brillante y deliciosa pintura de los juegos que Aquiles organiza en los funerales de su caro amigo Patroclo; pero en todos los poemas homéricos no se encuentra ninguna alusión a estatuas de los dioses. No se mencionan muchos templos; el tesoro de Apolo en Delfos, el templo de Palas en Atenas, el de Poseidón en Egas y el santuario de Dodona son los nombrados; pero no se habla expresamente de imágenes de los dioses. Los sacrificios son tributados a la divinidad –que permanece invisible– en altares a cielo descubierto. Así sucede no sólo en la *Ilíada*, sino también en la *Odisea*. Néstor sacrifica a Poseidón a orillas del mar; no se habla de ningún templo y los asientos para los presentes se encuentran al lado de las habitaciones. El hecho capital es, por lo tanto, que los griegos cultivaron la belleza de la propia figura, antes de crear bellas estatuas. Sus primeras obras de arte fueron seres humanos que cultivaron la hermosura y destreza de sus cuerpos.

Por esto los vemos practicar los *juegos* desde muy pronto. Hemos hablado ya de los juegos fúnebres en honor de Patroclo. Pero durante el viaje de los Argonautas tienen lugar en la isla de Lemnos los juegos que Hipsipila organiza por los funerales de su padre. Vemos las más distintas formas de ejercitar y perfeccionar el cuerpo. Los juegos consisten según Homero en la carrera, la lucha, el pugilato, la carrera de carros, el lanzamiento del disco y el tiro con el arco. A estos ejercicios se añaden el canto y la danza, que sirven meramente al fin del regocijo, sin relación alguna con las solemnidades del culto divino. Sirven tan sólo para exhibir la figura y la habilidad; están destinados a la exteriorización y goce de una alegría sociable y serena. Hefaistos

ha representado sobre el escudo de Aquiles, entre otras cosas, a unos hermosos mancebos y doncellas que se mueven con dóciles pies, tan rápidos como el disco del alfarero. La muchedumbre se agolpa en torno, gozándose en el espectáculo; el divino cantor acompaña el canto con el arpa y dos danzarines giran en el centro del corro.

Más tarde el canto se hace independiente, se fabrican instrumentos que le acompañan y exige entonces un contenido creado por la representación. Con esto la representación se convierte en algo que exige ser expuesto, expresado, lo mismo que los hombres empezaron por exhibir sus hermosas habilidades. Pero de esto se hablará más adelante. Aquí sólo deben ocuparnos los comienzos elementales del espíritu griego en su determinación inmediata.

c) *Las bases de la religión. – La relación con la naturaleza.* – El hecho de que la naturaleza, con la cual la peculiar esencia del espíritu griego está en relación, se presente como una naturaleza aislada, desmenuzada, que no sujeta ni oprime al hombre con poder uniforme y monstruoso, es de importancia para los comienzos de la cultura griega. Esta naturaleza no posee una unidad característica, sino que es heterogénea y no puede ejercer ningún influjo decisivo. Si pues por una parte vemos a los griegos en todas sus determinaciones agitados, inquietos, dispersos y dependientes de los azares del mundo exterior, los vemos por otra parte percibir espiritualmente los fenómenos naturales, apropiárselos y conducirse con energía frente a ellos. Vemos a los griegos separados y divididos, reducidos y sujetos al espíritu interno y al valor personal, ocupados exclusivamente en aventuras y en triunfar de azares, percibiendo espiritualmente lo exterior, apropiándoselo y conduciéndose con valor y energía frente a ello. Este es un elemento inmediato de su cultura y de

su religión. Si recorremos sus representaciones religiosas descubrimos que tienen por base objetos naturales: pero no en masa, sino aislados. La Diana de Éfeso (esto es, la naturaleza como madre universal), la Cibeles y Astarté de Siria son representaciones universales que han permanecido asiáticas, sin pasar a Grecia. Este país es de muy variada estructura y sus hombres están en viva relación con el mar. Hemos visto también que no existe la unidad de las generaciones familiares, la unidad patriarcal, sino que en todas partes las familias están sueltas, de forma que los hombres quedan sujetos a sus escasas fuerzas humanas. La situación general que surge de aquí consiste en que a los griegos se les ofrece un cuadro exterior variadísimo, que ellos perciben en forma espiritual; ante este cuadro, el espíritu griego se manifiesta con la mayor energía.

Por un lado, el hombre se considera como un mero observador de la naturaleza, que es para él algo verdadero; mas por otro lado, álzase frente al mundo como un ser de apetitos y los apetitos estallan en él como sujeto. Mas ni la primera ni la segunda actitud frente a la naturaleza pueden satisfacerle. Sólo volviendo sobre sí mismo encuentra la humanidad; y ese adentrarse en sí mismo implica el elevarse sobre lo sensible y sobre los apetitos. El griego ha llegado a esta humanidad mediante el nexo y la eterna resolución del concepto, al cual preceden otras relaciones que hemos visto. Lleno de presentimientos se encara el griego con la naturaleza y le dirige la palabra, no como a algo extraño, sino como a algo que tiene relación con él. Podemos resumir esta relación en la palabra *admiración*. Así como Aristóteles dice que la filosofía tiene en la admiración su origen, así también el espíritu griego ha tenido su origen en la admiración. Pero esta admiración no debe tomarse en el sentido de la sorpresa ante el espectáculo de algo que, comparado con el curso ordinario, sólito y natural (que se supone fijo y válido) resultaría insólito,

extraordinario y disconforme con la regla. No hay que representarse aquí todavía la concepción intelectual de un curso regular de la naturaleza; sino que el espíritu griego se admira ante el curso natural de la naturaleza, considerada no como ingente masa en la que él mismo se encuentra, sino como un objeto que es en primer término extraño al espíritu, algo no espiritual, pero que a la vez inspira confianza y la general creencia de que contiene algo benévolo para el hombre, algo respecto de lo cual puede el hombre conducirse afirmativamente.

Podemos considerar la admiración y el presentimiento como las simples categorías fundamentales. Pero los griegos no se detuvieron en el presentimiento, como hoy es frecuente hacerlo, como si el presentimiento fuese la suprema voluntad, la actitud más conveniente ante lo supremo; sino que, como hombres libres, pasaron del presentimiento a la conciencia, se preguntaron y se dijeron qué es eso interior por lo cual el presentimiento pregunta, y lo sacaron a la conciencia. El presentimiento no llega a la conciencia, a lo objetivo, sino sólo a una esencia que, aunque contenida en lo objetivo, permanece interior y encubierta. Los griegos, por el contrario, llegaron a la conciencia de lo que está contenido en el presentimiento; transformaron la oscura aprehensión en representación determinada. A esta relación podemos llamarla relación mediata y mediadora con la naturaleza, relación que no permanece en el presentimiento, en la submersión, en la vida dentro de la fuerza inmediata de la naturaleza y sus potencias, sino que sale de ellas, de suerte que lo natural, con que el sujeto tiene esta relación, es ese mismo elemento contingente, desmenuzado, impropio, inesencial, que el sujeto no deja libre, sino sobre el cual se lanza en seguida, al retroceder frente a la masa, y de tal suerte, que lo que es y vale como realidad, queda mediatizado por el espíritu, ha de pasar por el espíritu, habiendo el espíritu

de buscar, de hallar, de producir en sí la determinación de esa realidad. La relación mediadora consiste en que lo natural sólo es tal para el hombre cuando el hombre se ha hecho a sí mismo espiritual, saliendo de lo natural, que le sirve de estímulo. Así es como nosotros concebimos, determinamos abstractamente el espíritu griego en sus comienzos. Este comienzo espiritual no debe tomarse simplemente como una explicación que hacemos, como un comienzo filosófico, sino que la modalidad de este comienzo existe expresamente en una multitud de representaciones griegas y debe ser señalada en ellas. Algunas de las formas en que esta relación se encuentra mejor expresada serán expuestas aquí; principalmente para ilustración, pero en parte también como comienzos históricos. Sin embargo, lo histórico es hoy día en lo griego tan resbaladizo, que nada queda firme: lo que unos hacen resaltar en primer término es derribado por otros y remitido a otro plano.

d) *Las bases de la religión. – La interpretación espiritual de la naturaleza.* – Hemos dicho que el espíritu presta oído; hemos hablado del presentimiento, de la ensoñación. Pero el espíritu no se detiene en el mero presentir y anhelar; necesita dar una respuesta a su anhelo. Esta se halla, por ejemplo, en la representación de Pan. Pan es el universo; mas no como algo objetivo solamente, sino a la vez como algo que produce estremecimiento. Desarrollado por sí, conduciría Pan a aquella otra representación de la naturaleza madre de todas las cosas. En Grecia Pan no es el todo objetivo, sino lo indeterminado, que está enlazado con el momento de lo subjetivo. Más tarde la representación de Pan bajó de nivel y recibió otro sentido, apareciendo como el hermano de armas de Dionysos, dios del entusiasmo. Pan es el universo indeterminado en general; Πᾶν (su nombre, que se deriva también de φαίν, sería "el que se aparece", y así podemos admitirlo también) que es esta

indeterminación, no permanece objetivo, no es la determinación abstracta del entendimiento, la esencia universal, la esencia suprema, sino que es lo que suscita horror, lo que se muestra y aparece, el indeterminado estremecimiento universal de admiración, en el bosque solitario, donde el que escucha percibe lo indeterminado. De aquí que haya sido honrado especialmente en la nemorosa Arcadia (terror pánico es la expresión usual para expresar un terror indeterminado y sin fundamento). El que despierta la admiración y produce el estremecimiento es caracterizado también como tañedor de flauta, que se hace oír y no permanece en el pensamiento, sino que es perceptible en armonías, con su zampoña de siete cañas y siete notas. No cabe desconocer aquí la armonía del universo, que surge de toda esta esfera. En lo indicado vemos, pues, que lo indeterminado se deja percibir y es percibido; y lo que es percibido es la representación subjetiva, la explicación, aquello precisamente que el sujeto espiritual hace y produce.

Y así como los griegos han dado fijeza al estremecimiento, así también han adorado a las ninfas en las fuentes y han escuchado el murmullo del manantial con présago temblor. El manar de la fuente en la gruta oscura era un misterio présago para el griego. Mas la verdadera significación de la fuente se halla en el escuchar, en la propia fantasía, en el estremecimiento del sujeto, conmovido por su sensibilidad, en el espíritu del sujeto mismo, representado como algo objetivo; las fuentes sólo son el estímulo exterior. La Náyade fue más tarde elevada a la dignidad de Musa, que en el canto expresa lo presentido. Los inmortales cantos de las musas no son eso que se oye murmurar a la fuente (muchos se han acercado a las fuentes tendiendo el oído; pero lo que han escuchado no se ha convertido para ellos en poesía; la fuente o el susurro de las hojas no les ha dicho nada), sino las producciones del espíritu que escucha reflexivamente, que se produce a sí mismo en su escuchar. La musa en

que la fuente se convierte es la fantasía misma, es el espíritu del hombre. Homero invoca a la Musa, para que le hable; la Musa es su propio espíritu creador. La mayoría de las divinidades griegas son individuos espirituales, cuyo origen empero está en un momento de la naturaleza. La base de las musas es, pues, primero la fuente y luego la Náyade, la ninfa de la fuente. En *Apolo* el momento natural originario es el sol; pero éste se convirtió luego en la divinidad sapiente, hasta el punto de que modernos arqueólogos han llegado a sostener que el momento natural del sol no ha existido en esta deidad. Los griegos han conocido también divinidades en las cuales lo natural estaba completamente borrado. Pero recibieron el estímulo de la naturaleza; escucharon los objetos naturales y se llenaron de presentimientos, preguntándose íntimamente por su significación.

El *oráculo* tuvo también en un principio exclusivamente esta forma de interpretación. El oráculo más antiguo estaba en Dodona (en el lugar de la actual Janina), en un bosque de encinas donde las hojas susurrantes inspiran al hombre presentimientos, que el hombre interpreta para sí. El origen de este oráculo se coloca en Egipto. *Hedoroto* dice que las primeras sacerdotisas del templo allí situado habían venido de Egipto; y sin embargo se menciona este templo como un templo griego primitivo. El susurro de las hojas en las encinas sagradas era allí la profecía. Había también discos metálicos colgados. ¿Quién emitía las sentencias? Las emitía algo exterior, una encina, el susurro de la brisa en las hojas, los discos dispuestos de modo que un palillo movido por el viento golpease en ellos arrancándoles sonidos totalmente indeterminados, que sólo recibían un sentido por obra del espíritu aprehensor, del sujeto, ya fuese el sacerdote, ya el interesado en oír algo. Lo mismo pasa en Delfos; el sacerdote (μάντις) saca el sentido que está implícito en los sonidos inarticulados que la Pitia emite sin conocimiento ni conciencia, en

la embriaguez del entusiasmo (μανία). Sólo en el ensueño, en el entusiasmo, tiene el hombre el don de la profecía. Pero es menester además alguien que sepa interpretar sus palabras y éste es el μάντις. En la *caverna de Trofonio* percibíase el estruendo de aguas subterráneas, fuentes, humos que surgían de la tierra, como en Delfos visiones y ruidos excitaban el espíritu. También en Beocia oímos hablar de muchos antiguos oráculos, posteriormente enmudecidos. En suma, todas estas cosas indeterminadas son sólo estímulos que no encierran ni expresan por sí ningún sentido y sólo lo reciben por el sujeto.

El hombre era, pues, quien expresaba lo que la naturaleza significa. La significación es, por lo tanto, cosa propia y exclusiva del hombre. No era la naturaleza la que respondía al griego, sino el hombre quien se respondía a sí mismo, incitado por la intuición de la naturaleza. Era esta una auténtica intuición *poética* (poético es lo que el hombre mismo hace, ποιεῖ). La interpretación y explicación de la naturaleza y de las transformaciones naturales, el descubrimiento de su sentido y su significación, constituyen esa actividad del espíritu subjetivo que los griegos designaban con el nombre de μαντεία. La μαντεία es poesía, pero no un arbitrario fantasear, sino una fantasía que introduce lo espiritual en lo natural; es un saber lleno de sentido. Podemos considerar ésta como la forma general de relacionarse el hombre con la naturaleza. La μαντεία implica una materia y un intérprete que descubra su sentido. Platón habla de esto en relación con los sueños y el delirio en que el hombre cae por enfermedad; hace falta un intérprete, μαντις, para explicar estos sueños y este delirio. Los griegos piden por doquiera una interpretación y explicación de lo natural. Cuando una peste estalla en el campo de los griegos, el sacerdote Calcas les da esta explicación: que Apolo se ha encolerizado, porque no se le ha devuelto a su sacerdote Crises la hija por rescate. En el último

libro de la *Odisea* Homero cuenta el entierro de Aquiles. Todo el mar se alborota de pronto; los griegos quedan llenos de admiración y ya van a emprender la fuga, cuando el sabio Néstor se levanta y explica que es la madre de Aquiles, con sus ninfas, las que gimen y lloran en las exequias del héroe. Encontramos aquí juntos el alboroto del mar y la fantasía espiritual del hombre, que produce algo de naturaleza espiritual, algo que pertenece al hombre.

Como vemos, el griego, en su relación con la naturaleza, se aprehende a sí mismo como ser espiritual, se recibe a sí mismo; su propia espiritualidad es la que prevalece. En general este espíritu carece de superstición; pues transforma lo exterior en algo lleno de sentido, de suerte que las determinaciones provienen del espíritu y aquí no es ya forzoso extraer la determinación como una determinación externa. Sin duda la *superstición* ha reinado también entre los griegos; la determinación de la acción procedía muchas veces de otras fuentes que no eran el espíritu. Tratase aquí todavía del primer espíritu, de un espíritu, por tanto, limitado, no del espíritu absoluto e infinito, sino del entregado a la limitación y falto de libertad; se trata del espíritu que toma, por tanto, su dirección en lo limitado y sujeto. Pero de esto hablaremos más tarde. Al preguntar al oráculo, el hombre parte de sus *fines* y en consecuencia es supersticioso; pero por otro lado aquello para que utiliza lo divino son también sus fines. Grecia no podía existir sin oráculos. La voluntad de los sujetos no era todavía bastante para la acción; los sujetos necesitaban, además de lo subjetivo de la voluntad, una certeza del éxito, y estas dos cosas juntas eran las que realizaban la acción.

Con respecto a los estímulos añadiremos que los primeros en ser considerados como estímulos fueron los movimientos, espectáculos, fenómenos naturales; pero hay que añadir también los movimientos interiores en el sujeto mismo, que el espí-

ritu se explica dándoles un sentido. Los sueños y las excitaciones espirituales mismas pertenecen a este grupo. Aquiles se detiene de súbito, cuando va a sacar la espada; su relación con Agamemnón se le viene a la conciencia. El poeta representa este movimiento interior como si fuese Palas la que se aparece a Aquiles. La transformación interior misma es aquí el objeto; la excitación es recogida por la fantasía. Cuando Ulises lanza el disco entre los feacios y el suyo llega más lejos que los demás, hay un hombre que le hace señales de aprobación; Ulises reconoce por la mirada a Mentor, a Palas, el estímulo, que él viste espiritualmente con el rostro divino; como en otra ocasión toma igualmente por Mentor a la golondrina que aparece sobre el tejado. Los movimientos naturales o la propia interioridad o la interioridad de otros hombres, sirven pues de estímulos, que se convierten en estas figuras. El sentido es, por lo tanto, lo interior, el espíritu, lo verdadero, lo que es sabido; y los poetas han sido de este modo los maestros de los griegos, sobre todo Homero.

e) *Las bases de la religión. – Tradiciones y misterios extranjeros.* – Es de advertir, además, que también entre los estímulos puede contarse lo que llegó por tradición a los griegos, especialmente algunos dioses y representaciones religiosas que vinieron del extranjero. Existe desde antiguo una gran discusión sobre si los dioses surgieron en la misma Grecia o proceden del extranjero. La cuestión es insoluble, cuando el entendimiento es el que la considera, porque la naturaleza del entendimiento es parcial y está confinada en la parcialidad. Puede creerse históricamente que los griegos recibieron de Egipto, Asia Menor, etc., muchas representaciones, por ejemplo, cosmogónicas; pero igualmente cabe pensar que los dioses griegos son enteramente peculiares y no se parecen absolutamente nada a los de Egipto, Fenicia, Asia Menor y la India. *Herodoto* mismo dice las dos cosas, cuan-

do refiere que Hércules y Baco vinieron de Egipto, o que los griegos, habiendo consultado el oráculo de Dodona, recibieron de Egipto los nombres de los dioses y aun los dioses mismos y, por otra parte, declara que Homero y Hesíodo son los que han dado a los griegos sus dioses, haciendo la teogonía y fijando las advocaciones de los dioses. Esta amplia afirmación ha dado, singularmente a *Creuzer*, mucho que hacer. Esta contradicción se resuelve –y tal es el concepto de la cosa– diciendo que hubo algo exterior, recibido, enseñado y que luego sobrevino la actividad del espíritu, la producción, que transforma lo recibido. Lo mismo que la cultura en general, recibieron los griegos, sin duda, aquí también lo extranjero. Pero lo que constituye la cultura griega es haberlo transformado. Los griegos han recogido el principio asiático; pero también lo han superado. Es una actividad que no parte de sí misma, independiente, sino que recoge algo extraño; pero no para dejarlo tal como es, sino para transformarlo. Esto constituye la determinación fundamental de que la libertad del espíritu está en relación esencial con las dotes naturales, es una libertad que es a la vez, por tanto, condicionada, una libertad meramente abstracta. Lo absolutamente libre no está condicionado, no tiene necesidad de otra cosa, para ser. Pero la libertad griega está condicionada, aunque consiste en modificar por sí, en transformar, en producir eso mismo que la estimula. Esto constituye el término medio entre dos extremos: entre la falta de conciencia del hombre, en la cual el sujeto no es libre por sí, como lo hemos visto hasta ahora en lo asiático, donde lo divino está dotado esencialmente de un contenido natural, porque lo espiritual sólo existe de un modo natural –no tenemos aquí nada más que una unidad material, el llamado panteísmo, donde el sujeto está perdido, ha desaparecido– y el otro extremo que es la infinita subjetividad, la pura certidumbre en sí misma, el pensamiento como lo independiente, como ele-

mento y terreno para todo lo que debe tener validez. El espíritu griego empieza por lo natural y pasa a lo espiritual; pero esta actividad espiritual es esencialmente el comienzo de algo natural y por eso el espíritu no es todavía al mismo tiempo la espiritualidad incondicionada y libre, no es todavía la espiritualidad en su propio elemento, la espiritualidad perfecta en sí misma y tomando perfectamente de sí misma sus estímulos.

Lo natural, explicado por los hombres, lo interior y esencial de lo natural es el origen de lo divino en general. Así como en el arte los griegos pueden haber aprendido habilidades técnicas, particularmente de los egipcios, así también el origen de su religión puede haberles venido de fuera. Pero ellos, con su espíritu independiente, han transformado el arte lo mismo que la religión.

Pueden descubrirse por todas partes huellas de estos orígenes extranjeros de la religión (*Creuzer* parte especialmente de esto en su simbólica). Los amoríos de Zeus aparecen, sin duda, como algo aislado, exterior, casual; pero cabe demostrar que tienen por base representaciones teogónicas extranjeras. La generación es entre los indios producto de dos contrarios; Eros, el más antiguo dios de los griegos, es, en cambio, el que une lo separado y produce de esta suerte figuras concretas. La representación abstracta se convierte entre los griegos en algo concreto. Hércules es, entre los helenos, el humano espiritual, que conquista el Olimpo por sus propias fuerzas, por los doce trabajos; la idea extranjera, que le sirve de base, es el sol, que lleva a cabo su peregrinación a través de los doce signos del zodíaco.

Entre las cosas antiguas que de esta suerte los griegos recibieron, hay que citar especialmente los misterios, peculiar especie de culto que aún hoy da motivo a grandes discusiones. Se dice expresamente de los misterios que eran un culto antiguo y extranjero. La historia indica que conservaban rasgos de una

antigua religión de la naturaleza; y es en efecto necesario que hayan contenido esto y nada más. Los misterios son la antigua religión, en parte extranjera y en parte indígena, que se conserva como algo subterráneo, misterioso. Así como los antiguos dioses mismos fueron conservados, así se conservó también en la veneración la antigua religión, que era entonces contraria a la religión del pueblo. Pero no era aquella una religión elevada, sino el origen bruto de la religión griega. Lo antiguo, que ya no es vivido por el espíritu del pueblo, se rebaja y convierte en algo más o menos desconocido, principalmente en algo venerable, fuente y, por tanto, explicación de lo que viene después. Mas cuando lo nuevo se ha hecho vigente, como por ejemplo las constituciones en la vida política, ya lo viejo y lo nuevo no están en el mismo plano; lo viejo, que como origen sigue apareciendo venerable, es necesariamente considerado como algo prohibido y peligroso, que podría acarrear la decadencia de lo nuevo. Pues si se conociera lo antiguo –se supone– se vería claramente cuál es el derecho en que se funda lo nuevo, y lo nuevo aparecería entonces como algo que no tiene justificación en sí. Los misterios han tenido esta relación con la religión del pueblo; y esto explica la creencia de que lo misterioso contiene mucha más sabiduría que la religión popular. La misma relación se ha conservado en parte en la vida jurídica, donde han sido considerados los antiguos y mohosos pergaminos como las verdaderas fuentes que nos dan conocimiento de lo presente. Los misterios eran, pues, aquellos antiguos comienzos; y no contenían seguramente mayor sabiduría que la que ya había en la conciencia de los griegos. Conservaban necesariamente representaciones de la religión natural; pero la nueva religión fue lo más verdadero, lo más espiritual. Sin embargo, algo análogo le acaece aún a nuestro entendimiento, cuando contemplamos esta religión griega más espiritual; pedimos, por ejemplo, una explicación de los distin-

tos dioses griegos y nombramos entonces el elemento natural abstracto, diciendo, por ejemplo, que Poseidón es el mar. Pero el mar es algo inferior a Poseidón. Por otro lado, tampoco el misterio significa secreto, sino que lo designado con esa palabra es lo especulativo, que sin duda es secreto para el entendimiento. Por lo tanto, no deben buscarse secretos en estos misterios. En la época cristiana posterior todos estaban ya divulgados; si hubiese habido en ellos algo superior, se habría conocido. Todos los atenienses estaban iniciados en los misterios eleusinos; sólo Sócrates no lo estaba, porque quería conservar las manos libres para que, si fundaba algo en el pensamiento, no le acusasen de haberlo sabido por los misterios eleusinos. Sócrates sabía que la ciencia y el arte no brotan de los misterios y que la sabiduría jamás se halla en el secreto. Antes bien, la verdadera ciencia está en el campo abierto de la conciencia.

Hemos encontrado como determinación abstracta del espíritu griego la admiración, el presentimiento, que penetra en la conciencia mediante estímulos de toda clase. Esta es la determinación elemental del espíritu griego; este espíritu no es todavía el espíritu absolutamente libre, que descansa sobre sí mismo. Vamos a ver ahora cómo el espíritu griego se ha formado con sus elementos.

CAPÍTULO SEGUNDO

La madurez del espíritu griego

1. *La subjetividad griega*

El espíritu griego es individualidad libre y bella. – Está libre de ese estado en que la conciencia personal le falta al hombre frente a la objetividad de la naturaleza; pero tampoco es todavía el otro extremo de la abstracción en sí. El espíritu griego es la abstracción concreta en el medio entre ambos extremos. Debemos considerar esta individualidad libre en las tres formas de su manifestación: primero, en el hombre por sí; segundo, en los dioses; y tercero, en el Estado.

La determinación fundamental del espíritu griego consiste en que la libertad del espíritu está condicionada y se halla en esencial relación con una excitación natural. La libertad griega es excitada por otra cosa; y es libre porque modifica y produce por sí misma la excitación. Esta determinación es, como queda dicho, el medio entre esa falta de conciencia personal del hombre, tal como la vemos en el principio asiático, y la subjetividad infinita, como pura certeza de sí mismo. El espíritu griego, como medio, parte de la naturaleza; pero convierte ésta en algo establecido, puesto por él mismo; la espiritualidad no es todavía, por lo tanto, absolutamente libre, ni todavía existe plenamente fuera de sí misma, no es estímulo de sí misma. El espíritu griego parte del presentimiento y la admiración y pasa luego a

establecer la significación. Esta unidad es producida también en el sujeto mismo. El lado natural del hombre es el corazón, el sentimiento, las inclinaciones, las pasiones, la voluntad natural; todo esto ha sido transformado en la individualidad libre. Este lado natural es el punto de partida de la conciencia que, sometida al espíritu, se ha formado para ser conforme al espíritu. No se ha llegado al punto de que el hombre tenga una relación con poderes éticos abstractos, con unidades de la especie del Estado, sino que lo universal sigue en su relación con lo natural; lo ético es el peculiar ser y querer de la subjetividad particular. Pero ésta no consiste en el apetito inmediato, sino que se ha tornado conforme al verdadero espíritu, el cual, sin embargo, todavía no es de un modo universal objeto para el sujeto particular. Tal es el medio entre la sensibilidad del hombre como tal y su espiritualidad en la forma del pensamiento, de la abstracción; y esto hace precisamente que el carácter griego sea la *individualidad bella*, que el espíritu produce, transformando lo natural en su expresión. La existencia de la individualidad, del carácter, de la conducta bellos, está puesta por su espíritu exterior; y puesta de tal manera, que la materia, el material, el contenido del espíritu, es lo inmediato. Pero este inmediato, necesario solamente para la expresión, queda transformado por la actividad productiva del espíritu.

El espíritu todavía no se tiene a sí mismo por órgano; su actividad todavía no tiene en sí mismo el material y el órgano de exteriorización. Para exteriorizarse el espíritu necesita de la excitación natural, del material natural; por eso la subjetividad griega no es una espiritualidad libre que se determina a sí misma, sino una naturaleza transformada en espiritualidad; justamente lo que designamos con el término de individualidad bella. Podemos llamar al espíritu griego el *artista plástico*, que convierte lo natural en expresión del espíritu, que hace de la

piedra una estatua y no presenta la piedra como piedra y al espíritu como algo heterogéneo, sino que infunde a la piedra el espíritu y representa al espíritu en la piedra. La piedra no sigue siendo piedra; aquella estatua no es una forma exterior que se haya limitado a desaparecer, sino lo contrario. Es opuesto a la naturaleza de la piedra el ser expresión de lo espiritual; por eso tiene que sufrir una transformación. Lo natural no sigue existiendo como natural. El artista necesita de la forma corporal y sensible, para su concepción espiritual; sin semejante elemento no puede tener conciencia de sí, ni aprehender ni hacer objetiva para los demás la idea. Su concepción todavía no puede llegar a ser en su espíritu objeto del pensamiento puro, sino que el órgano con que tiene conciencia de sí y se representa a los demás es el elemento sensible.

El artista griego no lucha con lo natural, como el egipcio. También el espíritu egipcio trabajaba la materia; pero lo natural todavía no estaba sometido a lo espiritual. El egipcio luchaba aun con ello. Lo natural aún subsistía por sí y formaba una parte del producto, como en el cuerpo de la esfinge. En el espíritu griego, lo natural está sometido interiormente a su contrario; no ha sido conservado como una parte de la contraposición, sino que se halla rebajado al rango de signo, es una envoltura en que el espíritu no queda preso; ha subsistido, pero como envoltura en que el espíritu, lo ético, se manifiesta. Hay que hacer resaltar, con respecto a esta determinación, que el espíritu griego, artista transformado, se sabe a sí mismo libre en sus creaciones. El espíritu subjetivo es el creador y las creaciones son, por lo tanto, obra humana; pero no sólo esto, sino que su contenido es la verdad; y este contenido es lo en sí de lo racional, las potencias del espíritu en sí y por sí. Pero esta obra es tan creada como no creada por el hombre; no es creada por la arbitrariedad, sino por el espíritu racional, que tiene en el elemento de la naturalidad

el material que usa y maneja para expresarse. Los griegos han empezado por este contenido que se expresa. Sienten respeto y veneración por el Zeus de Olimpia, por la Palas de la Acrópolis ateniense; sienten respeto por las leyes y las costumbres de su Estado, por estas intuiciones e imágenes, que, sin embargo, sólo existen porque el hombre es la forma activa que las ha producido, el seno materno que las ha concebido, el pecho que las ha amamantado –el hombre, lo espiritual que las ha hecho grandes y puras–. Por eso es alegre. El griego no sólo es libre en sí –también el asiático y el niño lo son–, sino que tiene la conciencia de su libertad, de una libertad que no está frente a este contenido y a estas creaciones, sino en ellas. El honor del hombre está, pues, en el honor de lo divino; los hombres honran lo divino, pero este es también su obra, su producto y su existencia; lo divino recibe, pues, el honor que le es debido, mediante el honor de lo humano; y lo humano, mediante el honor de lo divino.

La primera forma que la individualidad bella toma es, según esto, la humanidad inmediata, la *obra de arte subjetiva* o la obra de arte que el hombre hace de sí mismo. Hemos hablado de cómo en la época primitiva surgen ya los *juegos* en los cuales los hombres se forman mediante la destreza corporal, mediante la lucha, la carrera, el lanzamiento de la jabalina y del disco y cómo el canto y la danza se agregan a ellos. El hombre es, por lo tanto, la más antigua obra de arte, más antigua que las imágenes de los dioses en piedra u otro material. Los griegos han cultivado sus cuerpos hasta hacer de ellos figuras hermosas y órganos que sirven no para llevar a cabo cosa alguna, sino para exhibir la destreza por sí misma. El interés consistía en revelar la libertad. Este mostrarla y honrarla es entre los griegos un interés muy antiguo.

Aquellos juegos y artes, con su deleite y sus honores, eran en un principio asunto privado y se practicaban en ocasiones

especiales; pero en los tiempos posteriores se convirtieron en un asunto nacional y formaron pronto un lazo entre toda la nación; de suerte que la Élide fue determinada para que en ella reinase la paz y el cultivo de la corporalidad y la contemplación de las obras de arte subjetivas. Así fueron instituidos los célebres certámenes en determinadas fechas y determinados lugares. Ellos fueron uno de los pocos lazos comunes que mantenían unidos a los griegos; pues aunque Grecia no estaba unida en el sentido político, poseía varios puntos de reunión, de índole ideal. En este respecto, los juegos se asocian a los oráculos que –principalmente el de Delfos– formaban asimismo puntos céntricos por su importancia y significación, por la afluencia de consultantes y ofrendas votivas. Junto a los oráculos y a la liga anfictiónica, los juegos se destacaban como algo común. Son particularmente célebres los olímpicos, que se celebraban en la Élide, la provincia santa; se consignaba los nombres de los vencedores y estas listas dieron a los griegos ocasión para hacer su cómputo del tiempo por olimpíadas. Herodoto leyó sus historias en una de aquellas asambleas, de suerte que lo espiritual acompañaba a la destreza corporal. Además de los juegos olímpicos, se celebraban en otros lugares los ístmicos, los píticos y los nemeos.

Llamamos a estos certámenes también juegos. El juego es lo opuesto a la seriedad; y la seriedad es aquí la relación con la necesidad y la dependencia. No había ninguna necesidad de estos certámenes; no había seriedad en ellos por consiguiente. La seriedad existe cuando estamos frente a frente yo y la cosa natural, la existencia del uno es incompatible con la existencia simultánea del otro. Pero frente a esta seriedad, aquel juego representa una seriedad superior. Allí el lado natural sigue existiendo, no está determinado abstracta y negativamente a ser sacrificado; pero está incorporado al espíritu de tal suerte y

sigue existiendo de tal modo, que puede ser un signo, un órgano de la expresión. La seriedad del pensamiento es a su vez también otra y más abstracta; lo divino es aquí el poder y existen la relación de necesidad, según la cual yo debo renunciar a mis particularidades, dependencias, deseos y apetitos, para elevarme a la existencia real. Esta seriedad y necesidad espiritual no existe todavía aquí; el sujeto no ha llegado todavía a esta seriedad, sino que en el juego está seguro de sí mismo, brota por sí independiente y la seriedad se limita a revelar la libertad del hombre en su cuerpo y sobre su cuerpo, como algo que ha sido producido, trabajado, transformado por él mismo.

El hombre posee inmediatamente en uno de sus órganos, en la voz, un elemento que tiene un contenido más amplio que el permitido y exigido por la mera presencia sensible. Hemos visto cómo el canto, unido con la danza y sirviéndola, se agregó a los juegos; y hemos indicado ya que el canto se hace luego independiente; no es un canto sin contenido, como las modulaciones de un pájaro, que expresan la sensación, pero sin contenido objetivo. El canto pertenece a la voz y la voz es el elemento en donde lo espiritual, la representación, tiene su especial y peculiar expresión. El canto exige pronto para sí un contenido peculiar, nacido de la representación. Este contenido, formado por el espíritu, puede ser de índole muy varia; pero debe observarse especialmente que con ello lo sensible e inmediato es elevado a lo universal y fijado en lo universal. Lo universal se hace contenido religioso y debe formarse en su sentido supremo. Es la figura divina en general y ésta es la *obra de arte objetiva*, la segunda forma de la individualidad bella.

2. *La religión griega*

a) *La idea de la divinidad.* – El contenido religioso es el contenido capital del espíritu y la cuestión es qué forma haya tenido entre los griegos. Los griegos ya no han encontrado este contenido esencial en lo natural y exterior, sino en lo interior; y de tal suerte, que el hombre se aprehende a sí mismo como libre. Lo humano, como algo representado, ha sido para ellos lo único absolutamente esencial. Este es el contenido de la religión griega, el objeto de cuya adoración es la humanidad idealizada. La conciencia humana de sí mismo hubo de concebir esto como lo esencial. Lo perdurable y permanente en el hombre es presentado como la esencia; todo lo meramente exterior y accidental queda separado de ella y está tomado de la exterioridad, de la accidentalidad. La religión griega queda así determinada como una religión del arte; el movimiento de la humanidad cultivada, sus obras y acciones, constituyen su contenido. Dios es la esencia del hombre; está en relación positiva con él. A la vez es concebido como lo otro del hombre y esto otro es entonces la esencia, lo verdadero. Pero ésta es entonces lo otro del hombre, considerado como individuo sensible; mas si lo consideramos como lo verdadero del hombre, es entonces precisamente su verdad y, por tanto, su propio interior. Lo sensible es, según esto, pura manifestación del espíritu; ha borrado su finitud. Lo *bello* consiste en esta unidad de lo sensible con lo en sí y por sí espiritual.

El carácter de la divinidad entre los griegos es lo puramente bello. La determinación de los griegos es saberse libres; pero este saber se encuentra en ellos unido todavía con lo natural, no está concebido todavía como principio del pensamiento, puramente con el pensamiento. Para los griegos Dios, lo absoluto, está presente, no en el pensamiento sino en la forma concreta. El

espíritu libre no es todavía el objeto por sí solo, sino en unión con lo natural humano y con lo natural externo. Los griegos han adorado a Dios en el espíritu –pues lo esencial es lo espiritual en general–, pero no en el espíritu puro, no en el espíritu y en la verdad, sino en la forma del antropomorfismo. Pero, a la vez, aunque tienen lo divino en figura humana, su Dios todavía no se les ha aparecido en carne. Su principio es el que sigue inmediatamente al oriental. Este es la unidad de la sustancia y de la naturaleza. Entre los griegos esta unidad sustancial ha descendido hasta lo ideal; surge el principio de la subjetividad, pero sólo como algo que se manifiesta y, por tanto, con dos aspectos. Un aspecto es lo anímico; el otro, lo natural. Lo anímico está, por una parte, imaginado en lo natural, pero también existe por sí y se opone a aquella forma que aparece como la vida. La relación del principio griego con el oriental consiste, pues, en que la inmanencia de lo espiritual y lo natural, el principio oriental, vale sólo, para los griegos, bajo el aspecto de la realidad, y lo espiritual, así como es inmanente a lo natural, se opone también a sí mismo y a lo natural.

El espíritu se piensa. Dios es adorado en el espíritu como lo no sensible; esto significa que Dios está puesto en el elemento del pensamiento. Aparece para otro, pero en el pensamiento; esta referencia a lo otro es el lado de la realidad. Este lado es todavía entre los griegos el de la espiritualidad material, física, inmanente a la naturaleza. El espíritu no es todavía el saber que el espíritu tiene de sí; el lado de su realidad es el lado natural del fenómeno. El principio griego todavía no se ha desarrollado en la forma del mundo del pensamiento. El mundo no sensible y superior no está aún sobre el sensible; pero lo espiritual es en éste la determinación esencial. Lo espiritual es lo libre; la afirmación del espíritu es la actividad condicionada por sí misma; el espíritu es el producirse a sí mismo. Esta afirmación del

espíritu sólo existe por la referencia a la naturaleza; el espíritu se presupone y es libre mediante la negación de su "ser otro", mediante la negación de lo natural. La determinación del espíritu consiste, por lo tanto, primero en lo natural; y segundo en la postergación, en la subordinación de lo natural. Los griegos han llegado a la conciencia de que sus dioses han subyugado lo natural.

Los griegos han poseído lo espiritual individualmente, elevándolo a la subjetividad; de tal suerte que el sujeto era el lado esencial de la realidad y lo natural estaba rebajado. Lo natural ha de servir de expresión para el espíritu subjetivo; por eso no puede tener más figura que la humana, pues sólo ésta puede ser expresión espiritual. El hecho de que Dios se les haya aparecido solamente en el mármol, en el metal, en la madera, en los productos de la fantasía humana, pero no en carne y hueso, no en existencia real, se explica porque para ellos el hombre no ha tenido valor y dignidad, no ha merecido honor y dignidad, sino en cuanto que está encumbrado en la forma bella, en cuanto que se ha cultivado hasta llegar a la libertad de la apariencia bella. La divinidad queda sometida, pues, a la contingencia de lo individual; su forma y figura es producida por el sujeto particular. Y los griegos han sido los únicos que se han cultivado de este modo; todos los demás pueblos eran bárbaros y entre los griegos mismos subsistía la distinción entre griegos propiamente libres y esclavos.

Esto de que el espíritu es lo que él se hace a sí mismo, constituye exclusivamente un aspecto. El otro aspecto consiste en que el espíritu es lo originariamente libre, en que la libertad es su naturaleza y su concepto. Pero los griegos no han percibido aún este aspecto, precisamente porque todavía no han pensado, todavía no se han aprehendido en el pensamiento. Todavía no han conocido al espíritu como lo "en sí" en su universalidad,

sino sólo bajo el aspecto de cómo se produce a sí mismo. Todavía no han tenido pues, la representación de que el hombre en sí está hecho a imagen de Dios. Por eso no han tenido la idea cristiana de la unidad de la naturaleza divina y humana, ni han sabido que el hombre, por su concepto, está en relación con lo divino, sino que han creído que solamente lo está el hombre cultivado, el que se ha elevado e idealizado. Sólo el espíritu interior, seguro de sí, el espíritu que se ha producido su mundo interior, puede soportar que lo natural tenga transfigurado inmediatamente en sí lo espiritual. Cuando el pensamiento es libre por sí puede dejar en libertad el lado del fenómeno y tiene la seguridad de que confía la naturaleza divina a esta cosa presente; piensa lo espiritual y puede dejarlo en su inmediatez, tal como es; para representarse lo espiritual, fijar lo divino y hacer la unidad exteriormente intuible, no necesita ya transfigurar lo natural en lo espiritual, ni transformarlo para que exprese lo espiritual, sino que el espíritu libre, al pensar lo exterior, puede dejarlo tal como es, puede aprehender lo divino en este elemento inmediato, pues piensa esta unión de lo finito y lo infinito y sabe que no es una unión accidental, sino lo absoluto, la idea eterna misma. Esta es la idea profunda, idea que encierra la antítesis infinita.

Se suele reprochar a la religión griega su *antropomorfismo* y considerar el antropomorfismo en sí como un defecto en la representación religiosa. Ya *Jenófanes* ha dicho que los hombres han hecho a los dioses a su imagen, y que si los leones hicieran dioses, los representarían como leones. De este modo, al dicho de que Dios ha hecho el hombre a su imagen, replícase: *mais l'homme le lui a bien rendu* –el hombre ha hecho a Dios a su imagen–. Pero si distinguimos más exactamente, hay que decir: lo humano es lo espiritual y lo espiritual es lo excelente y verdadero de los dioses griegos, aquello por lo cual estos dioses se elevan por encima de todas las divinidades naturales y de las

antiguas abstracciones, como la de la esencia una, la esencia suprema, la identidad vacía, la esencia vacía, sin determinación, indeterminada. La espiritualidad es lo supremo, lo espiritual es lo verdadero frente a la significación de los poderes naturales como tales abstracciones. Los griegos no han divinizado la naturaleza, sino transformado lo natural en espiritual. La verdad es que el defecto de los dioses griegos consiste en no ser bastante antropomórficos. Los griegos han tenido héroes; pero estos no eran aún honrados como dioses; esta divinización del hombre es algo posterior y tiene otra significación, como, por ejemplo, en los emperadores romanos. Este antropomorfismo falta a los griegos.

Por otra parte, se considera también como una excelencia de los dioses griegos, el haber tenido figura humana. En sus "Dioses de Grecia" canta *Schiller:* "Como los dioses aun eran humanos, eran los hombres divinos". Su poesía permite conocer que estaba conmovido hasta lo más hondo; pero su representación era, en parte, equivocada, porque, en verdad, el Dios cristiano es mucho más humano que los dioses griegos. En la religión cristiana se dice: Dios se ha manifestado en carne y hueso; y el cristianismo consiste en adorar a Cristo como Dios y a Dios como Cristo. El Hombre-Dios, Cristo, ha sido humano en un sentido mucho más determinado y ha tenido una humanidad de presencia terrena, de circunstancias naturales, de pasión y muerte afrentosa, totalmente distinta de la humanidad de los bellos dioses griegos. Si se quiere considerar la humanidad de estos dioses como una excelencia, no cabe hacerlo seguramente frente a la humanidad de Dios en la religión e Iglesia cristianas. Hay en éstas un antropomorfismo totalmente distinto.

Ahora bien; por lo que toca a este elemento común a las religiones griega y cristiana, debemos decir que si Dios ha de manifestarse, sólo puede hacerlo como espiritual. Para que su

manifestación, exterioridad, presencia inmediata, realidad, se aparezca como espiritual a la intuición sensible, a la representación, ha de manifestarse exclusivamente en figura humana. No hay otro modo sensible en que lo espiritual se presente como espiritual. Dios se da a conocer, sin duda, en la naturaleza, en el sol, en las montañas, en los árboles, en el animal, en la concordancia entre sus medios y sus fines, en la zarza ardiente, en el susurro del viento; pero en todas estas cosas naturales, Dios sólo es perceptible en el interior del sujeto, y ninguna de estas cosas naturales, en sí mismas, expresan la espiritualidad. La figura humana es la única que expresa en sí misma la espiritualidad; en ella tenemos delante lo sensible del espíritu; de ella irradia lo espiritual como tal. Si, pues, Dios debe manifestarse en la intuición sensible, en la representación, sólo puede hacerlo en figura humana. Ahora bien; Dios tiene que manifestarse, necesita tomar forma aparente en la intuición sensible; pues la esencia debe manifestarse y no es nada, si no se manifiesta, si no tiene en sí el modo de la inmediatez, si no se tiene a sí misma de modo inmediato en el "ser otro". Y aunque hay muchos modos de manifestarse, la manifestación en la naturaleza es mucho más inadecuada que la figura humana. Esto es lo común al helenismo y al cristianismo.

Pero se diferencian –y esta diferencia es la causa de que el espíritu haya necesitado tomar la forma del espíritu cristiano– porque en la conciencia griega lo que se manifiesta, el Hombre-Dios, no ha llegado a ser simplemente un momento del espíritu supremo y verdadero, existente en sí y por sí. Esto es lo capital; el Dios que se manifiesta, esto es, Dios bajo la determinación del manifestarse, no es el Dios absoluto: éste necesita manifestarse, o lo que es igual, su manifestarse es esencialmente un *momento* tan sólo de su íntegra totalidad. El verdadero defecto de la religión griega, comparada con la cristiana, consiste, por

lo tanto, en que en aquélla la manifestación constituye el modo supremo, la totalidad de lo divino, mientras que en la religión cristiana el manifestarse es considerado solamente como un momento de lo divino. Cristo ha muerto, esto es, que el Dios que se manifiesta es considerado como algo que se anula a sí mismo, como un momento, y sólo cuando está muerto y sentado a la diestra de Dios Padre, es considerado en su plenitud perfecta. La manifestación necesita tener lugar, no puede dejar de acontecer; pero debe tener lugar de tal suerte, que resulte como un momento, como algo que debe anularse, como algo anulado. En los dioses griegos, la manifestación del Dios tiene lugar en una figura digna y artística y lo sensible está sublimado por la belleza, hasta convertirse en expresión del espíritu; los dioses griegos son ideales. Pero su modalidad, el hecho de manifestarse, resulta aquí el modo exclusivo y supremo en que lo divino está puesto. El Dios manifestándose no es expresado como un momento; la forma de la manifestación es la forma suprema y lo Ideal no está puesto a la vez como ideal. Ambas determinaciones dependen de que el Dios griego es todavía para el hombre un más allá; pero el espíritu consiste absolutamente en estar en sí y consigo al manifestarse. Pero cuando el manifestarse es la forma perenne, entonces el espíritu que se manifiesta es, en su sublimada belleza, un más allá para el espíritu subjetivo, y la verdadera reconciliación del espíritu consigo mismo, en su "ser otro", no puede aun tener lugar. Los dos aspectos parciales coexisten sin resolverse. Se revela aquí el extremo de la subjetividad: que Dios es algo hecho por el hombre; este es el lado subjetivo que el dios conserva. Precisamente por lo cual es demasiado objetivo; y lo subjetivo no es todavía la verdadera subjetividad, porque los sujetos tienen todavía el objeto frente a ellos. El sujeto aún no es sabido y conocido como recibido en Dios; el Dios manifiesto no es aún considerado como un

mero momento y por esta causa el hombre no es considerado como un momento afirmativo, ni recibido en Dios. El sujeto como tal, el espíritu humano, como todavía no está recibido en Dios, no está tampoco absolutamente justificado; la subjetividad todavía no ha llegado a su profundidad, sino que está aún apegada a un más allá y es determinada desde fuera.

El *politeísmo* se halla implicado inmediatamente en este modo de la intuición religiosa de los griegos. Tan pronto como Dios se manifiesta en carne y hueso, ya es inmediatamente único. Dícese, sin duda, que Dios se manifiesta en la naturaleza, en el género humano entero; pero esto es permanecer en la exteriorización, en una manifestación exteriorizada, pues se entiende que Dios, justamente al manifestarse así, no se manifiesta como Dios. Para manifestarse como Dios, ha de manifestarse como hijo y como un hijo *único.*

Encontramos, por lo tanto, en la religión de los griegos, el mismo espíritu que ya hemos considerado en su subjetividad. La religión no consiste en otra cosa sino en que lo universal del contenido del concepto se convierte en objeto y es reconocido como el objeto más esencial, en que el espíritu inmanente es aprehendido por sí en la representación y honrado como esencia. Hemos reconocido que este espíritu interior entre los griegos es el espíritu que desde la naturaleza llega a su libertad. Los helenos han transformado el poder de la naturaleza en algo espiritual, de tal suerte que este poder ya no es sino una resonancia, mientras que el contenido esencial está en lo espiritual. El espíritu de los griegos contiene, pues, elementos naturales; pero sólo como un comienzo, que se ha transformado luego en un contenido espiritual; el elemento natural sigue resonando en el contenido espiritual, pero el contenido esencial es la representación, es el contenido espiritual. El griego ha honrado a Dios como espíritu o al espíritu (no a un poder de la naturaleza) como Dios. No podemos considerar los dioses griegos

como los dioses indios, cuyo interior, el verdadero contenido sustancial, era un poder de la naturaleza, mientras la figura humana resultaba una adición antropomórfica, una forma exterior, expuesta de modo humano a la contemplación. El Dios de los griegos no es el poder de la naturaleza, sino únicamente lo espiritual, unido con lo natural; pero lo natural, como queda dicho, se halla rebajado a una posición inferior, subordinada y constituye sólo el punto de partida. El Dios de los griegos no es todavía el espíritu absoluto y libre, sino que el espíritu es aún una individualidad determinada y empieza condicionado por determinaciones exteriores, es decir, es un espíritu determinado, un espíritu en modo humano a la vez; pues precisamente el hombre es el espíritu particular, que existe limitándose como tal. Los griegos han honrado también este término medio, que todavía no existe por sí mismo como espíritu, sino que consiste en manifestarse de un modo sensible, pero de tal suerte que lo sensible sólo es el elemento de su manifestación y no su contenido y su sustancia.

b) *Los dioses particulares.* – Estas indicaciones deben ser las que nos dirijan respecto a los momentos capitales de la mitología griega; ésta es la forma necesaria, el verdadero punto de vista en que se coloca el espíritu, al salir de lo oriental. Nos atendremos a estos conceptos; y necesitamos esta dirección frente a la abundante erudición, que ha descubierto recientemente mucha materia mitológica, y también frente al intelecto abstracto, que sólo se fija en uno u otro aspecto. Vamos a exponer de un modo preciso la determinación indicada, tal como se ha manifestado entre los griegos. Hemos visto unidos en Grecia el poder de la naturaleza y el poder espiritual; pero de tal suerte que la individualidad espiritual es lo esencial y el poder de la naturaleza sólo constituye el punto de partida, sólo representa una resonancia frente a la individualidad espiritual.

Este rebajamiento de lo natural, este tránsito a lo espiritual, existe en la mitología griega como un punto capital, como un recodo del conjunto, en la *guerra de los dioses*. Es ésta la guerra de los dioses nuevos contra los viejos, la caída de los Titanes vencidos por la dominación de Zeus, el tránsito de la soberanía de los poderes naturales a la soberanía de los poderes espirituales, del Oriente al Occidente. Los Titanes son Urano, Cronos, Éter, Selene, Helios, Océano, Gea, las Euménides, Eros, el amor, como principio abstracto y universal del enlace o unión de lo diverso; y además Dione, que fue la madre de Afrodita. Estas figuras son seres naturales; cuyo puesto ocuparon Zeus, el dios político; Apolo, el dios del saber; Poseidón, el que hace temblar la tierra, etc. Estos nuevos dioses son los dioses griegos; aquellos antiguos son los asiáticos. La segunda generación ha nacido de la primera; los poderes espirituales se han desplegado y los naturales han desaparecido. Siguen siendo honrados; pero ya no son los dominantes. Se hallan confinados en el límite de la tierra y reinan más allá de la tierra, que se ha tornado clara. *Cronos*, que devora a sus hijos, se destaca especialmente; es la soberanía del tiempo abstracto, en el cual las figuras que surgen se consumen como figuras naturales; sólo el desaparecer existe en sí y por sí. Esta salvaje fuerza generativa de la naturaleza ha sido detenida y Zeus es la cabeza de la nueva familia de dioses. Estos son dioses que tienen esencialmente una significación espiritual y están determinados como espirituales. No se puede expresar más ingenuamente el tránsito y este nuevo reino, este mundo que nace entre los griegos, atenidos a conocer lo espiritual como lo verdadero, lo dominante, lo sustancial. No hay que buscar una consecuencia perfecta en aquellos mitos griegos; pero los grandes momentos capitales expresan esta superación, esta repulsa de lo natural. *Prometeo*, que dio el fuego a los hombres y descubrió otras muchas cosas, introdujo también el uso

ritual de que en los sacrificios los hombres sólo ofrecieran a los dioses los huesos y la piel, consumiendo la carne. Puede extrañar que Prometeo figure entre los Titanes. Es por un lado el Hefaistos posterior, ya que sus descubrimientos, su actividad espiritual, pertenecen al intelecto. Pero su fin y contenido es de índole totalmente finita y prosaica. Por lo demás, una diferencia semejante entre los dioses se encuentra ya en Egipto; Osiris e Isis pertenecen a la tercera clase de dioses, siendo, por lo tanto, una determinación más rica frente a los dioses anteriores, que sólo eran determinaciones naturales.

El segundo punto es que aunque la separación de los dioses y su victoria sobre los Titanes están expresamente referidas, esta relación de la victoria de los nuevos dioses sobre los poderes naturales se conserva también en aquellos; en los nuevos dioses subsiste una resonancia de lo antiguo, ambas cosas están unidas, pero no químicamente, no compenetrándose, no identificándose, sino de modo que el elemento natural se limita a resonar. Zeus es un poder natural, junto con Hera, la matrona, poder de la vida creadora; es el éter, dispone del rayo y de la nube; pero ante todo es la esencia política en sí y por sí, el dios πόλις, el protector de la hospitalidad. Océano y Ponto son Titanes; entre los nuevos dioses ocupa su lugar *Poseidón,* que sin duda tiene la rudeza del elemento, el recuerdo de que, como Titán, era exclusivamente una esencia natural, pero que es también a la vez una figura ética, constructor de murallas y creador del caballo. La figura de Apolo tiene por base el elemento natural de la luz, del sol, adorado como Helios; pero este elemento natural se ha transformado de análogo modo espiritual en la conciencia de sí mismo. Sus rayos son los rayos solares, rayos de luz: pero son también el saber, la luz que aclara como luz del espíritu. *Müller*, en su libro sobre los Dorios, concede –con la modalidad arbitraria dominante en él– que existen muchos indicios de que

Apolo tiene por atributo la luz; pero luego nos extravía y de un modo inadmisible desorienta el pensamiento, al preguntar cómo Apolo habría podido matar con los rayos del sol a Pitón y Titio;[1] antes bien serían flechas. Y así fluctúa de una a otra parte hasta que pasa a hablar de Apolo λυκεῖος, tratado extensamente por *Creuzer*. Este Apolo viene de Oriente y encierra el principio de la luz. Ya su nombre indica, como Müller reconoce,[2] la relación con la luz. Apolo era pastor de Admeto; pero los bueyes estaban consagrados a Helios; sus rayos, representados como flechas, matan a Pitón. La idea de la luz como poder natural es base de esta divinidad y no puede separarse de ella; sobre todo si se considera que los demás predicados pueden enlazarse fácilmente con la luz. Lo que nosotros decimos es, pues, que en Apolo la luz constituye el elemento natural, que se halla transformado en lo espiritual. La luz es lo que aclara, lo que hace que todo resulte manifiesto. Por esta razón es Apolo el dios sabio y, como sabio, es el dios del saber, el que habla, profetiza, predice, el que trae a la luz todo lo oculto, el que ve en la oscuridad. Por eso es también el dios purificador y vengador. Adversarios de las Euménides, que se fijan en el crimen y lo castigan duramente, los nuevos dioses llevan en sí el principio de la reconciliación y la purificación. Apolo es puro y purifica y eleva a su pureza todas las cosas; no tiene esposa, sino sólo una hermana y no está complicado en tantas historias feas como los otros dioses. Es el que hiere y mata con sus rayos a los hombres; pero también es el que les da salud y fuerzas. Como dios del sol es también señor de la armonía. Así como el sol es jefe del armonioso corro de las estrellas, así es Apolo cantor y jefe de las musas. Es perfectamente histórico reconocer en Apolo la determinación de la luz;

[1] Otried Müller, *Los dorios.* Breslau, 1824. Vol. I, p. 284.
[2] Ibídem, p. 304.

Creuzer ha suministrado la prueba histórica de ello en muchísimos detalles. Igualmente Artemisa tiene en sí la resonancia de Selene y las Náyades se han transformado en las *Musas*.

La mayoría de las divinidades femeninas toman su origen en la representación de la fuerza vital universal del parto, de la fecundidad. La mayoría de las diosas tienen sus raíces en esta universal determinación de la naturaleza; Cibeles, la Diana de Efeso, es la Madre Naturaleza, φύσις, como también la filosofía jónica en Asia Menor comienza meditando περὶ φύσεως, sobre la naturaleza. La Madre Naturaleza se ha transformado luego en Artemisa, que mata las reses y a las mujeres, como Apolo a los hombres; aquí la determinación de la Madre Naturaleza ha quedado relegada a último término.

Al interpretar como algo espiritual los rasgos que corresponden al elemento natural y al ver en los dioses griegos la transformación de lo natural en espiritual, fuera falso creer que esto es una alegoría nuestra o de los griegos posteriores y decir que no hubo históricamente entre los griegos tal interpretación sino que se trata de una explicación posterior o nuestra. Hay que decir, por el contrario, que la transformación de lo natural en espiritual es justamente lo propio del espíritu griego. La colección toda de los epigramas griegos no es más que juego exterior, lindas agudezas, rasgos de ingenio que transforman un origen exterior en algo espiritual. Lo que impide a los hombres comprender esto es el intelecto, que no puede conocer la categoría, la unidad. El intelecto aduce determinaciones y concluye que existió un Dios supranaturalista, esto es, un Dios espiritual, expresión inadmisible, porque no excluye que la resonancia de la naturaleza no exista en él como su origen exterior. El intelecto separa ambas cosas, encuentra lo espiritual y no sabe qué hacer con lo otro, con lo natural. Los griegos están vueltos hacia ese lado, hacia la resonancia del elemento natural, hacia los orien-

tales. Se dice que han animado toda la naturaleza; pero esto no es lo peculiarmente griego; esto es algo oriental. Lo peculiar de los griegos es la unión de lo natural con la individualidad; esta fuente es la diosa, este río es el dios. La imagen de la naturaleza es sin duda más hermosa y amable en la fantasía de los griegos que entre los orientales. Pero esto proviene de que aquéllos han honrado lo humano como la forma en que lo divino se revela. Así han permanecido libres de los absurdos orientales. Se ha hecho habitual en los tiempos modernos decir que Helios es el dios del sol. Los griegos no han tenido semejante representación; Helios no es el dios del sol, sino el sol mismo como dios; Poseidón no es el dios del mar, sino el mismo dios mar. Un Dios de la naturaleza, como señor que manda sobre la naturaleza, es algo totalmente distinto de lo contenido en los dioses griegos. Estos no son meros poderes naturales, sino esencialmente individualidades espirituales, siendo la individualidad lo decisivo, aunque todavía no una individualidad libre. El espíritu no está todavía aprehendido en el espíritu. Los griegos son libres, pero su libre individualidad no es todavía para ellos su objeto; la individualidad sólo se torna objeto en el espíritu libre.

Los dioses que los griegos han reconocido por verdaderos son dioses espirituales, poderes espirituales éticos; a éstos han atribuido lo que sucedía y por dios han explicado lo que se manifestaba al exterior. Tampoco nosotros conocemos nada más alto que la afirmación de que el espíritu es el poder y verdad absolutos; pero en la religión cristiana se ha llegado a una conciencia más profunda de ello. Los griegos han sabido bien que lo espiritual es la verdadera esencia; pero lo han conocido dividido en múltiples particularidades. Estas, sin embargo, no han permanecido abstractas para ellos; los poderes espirituales que los griegos conocen no son vanas alegorías, como el amor, el deber, el honor, etc., de los dramas modernos; hay

que concebirlos como individualidades o sujetos; lo espiritual es esencialmente subjetividad. Esta es la obra peculiar del espíritu griego; ya hemos dicho cómo Herodoto, que lo conoció, declara que Homero y Hesíodo fueron los que dieron a los griegos sus dioses, esas individualidades espirituales; y lo que ellos imaginaron no son fábulas, sino la verdad misma. El escultor le dio, más todavía que el poeta, su figura determinada, elevando así plenamente estos caracteres individuales a la pura belleza. Fidias hizo la estatua de Zeus Olímpico y los griegos, al verla, dijeron: ese es Zeus Olímpico.

Lo espiritual es, según esto, un sujeto capaz de presentarse claro en una imagen intuitiva. Así como el espíritu egipcio fue el grandioso artesano, así los griegos han sabido con su bella fantasía crearse imágenes y tratado de aclarar lo verdadero con sus inagotables producciones; pero no han conocido nuestras incesantes explicaciones.

Los dioses griegos no son ni personificaciones de poderes naturales ni abstracciones, como el tiempo, el cielo, el uno, el pensamiento puro, la sabiduría, el saber, la necesidad. Estos dioses no son tales abstracciones de lo espiritual, no son alegorías. La alegoría es una abstracción, una representación general, sobre la cual se cuelga lo exterior con toda clase de atributos, como la Necesidad horaciana, que en mano de bronce lleva sus "clavos trabales et cuneos" (*Carm.* I, 35, 18); la alegoría no es una individualidad, como la de un dios griego. Los dioses griegos tampoco son símbolos. Los símbolos son signo de otra cosa. En el animal que sirve de signo hay para ellos algo más. El águila es fuerte, por eso es el signo de Zeus; pero es también este ave particular. La individualidad de los dioses griegos expresa lo que los dioses son; son esencias éticas y su contenido es espiritual. Una cabeza de Apolo, que representa escultóricamente al Apolo descrito por los poetas, no es un símbolo, sino una representación del

carácter espiritual, la expresión, lo externo en que lo espiritual se manifiesta; es totalmente conforme a lo espiritual, de suerte que eso, la eterna serenidad, la reflexiva claridad está contenido, presente en ella. Indagar las particularidades de estas figuras, señalar sus orígenes y demostrar que son lo esencial, es cosa que pertenece al interés de la investigación histórica, pero no al interés de lo bello, de la divina serenidad y firmeza que vemos irradiar de sus imágenes. Hércules por ejemplo, es propiamente el sol; Poseidón es el mar; Apolo también es el sol; así lo abstracto (unas veces lo abstracto natural y otras lo abstracto del pensamiento), como el tiempo, la sabiduría, etc., se toma por esencial. Pero como los dioses griegos son individualidades espirituales, su esencia no es aquélla, sino que consiste en ser una espiritualidad concreta. Las abstracciones del entendimiento no son ideas; la idea contiene esencialmente la unidad de la subjetividad. Las individualidades concretas son sujetos de muchas propiedades, mientras que lo alegórico contiene siempre una sola propiedad e incluso es una sola propiedad.

Los caracteres griegos son individuos concretos; en Aquiles está unida la máxima iracundia, la más viva pasión, con una blanda ternura y suave amistad. Los dioses, empero, son las máximas individualidades; y han de serlo, puesto que son espirituales. Pero también son caracteres particulares; una determinación será acaso descollante en uno, pero todos tienen como individualidades vivas una multitud de determinaciones. Aquí empieza la contingencia, de suerte que sería vano querer reducir los dioses griegos en un sistema. Pueden distinguirse momentos capitales; pero estos dioses resultan esencialmente particulares. Y la razón de ello es que los griegos, si han adorado a Dios como espíritu, todavía no lo han conocido como espíritu absoluto y libre, sino como un espíritu que surge de la naturaleza, que está adherido a lo natural y, por lo tanto, que tiene en sí

la determinación de la particularidad. Habiendo llegado así a tener conciencia de los poderes espirituales como individualidades, los griegos han poseído un *Olimpo* de dioses, un círculo de figuras de la vida moral. Zeus está a la cabeza; se puede encontrar en esto la determinación de la unidad. Pero no reina sobre los otros dioses con verdadera fuerza, de suerte que éstos quedan abandonados a su particularidad. La determinación de la unidad existe también en toda particularidad; pero todavía no en su verdadera dignidad, fuerza y derecho, de suerte que la particularidad se halla aún abandonada a sus durezas y no está ablandada bajo el concepto del espíritu. Es necesario que las particularidades contingentes tengan aquí su puesto, porque se trata del primer espíritu, del espíritu que surge de lo natural. Por eso en los dioses griegos sorprende este contraste entre su divinidad, entre su esencial belleza y la contingencia que se considera como una debilidad humana.

c) *Los momentos contingentes de la religión.* – Es menester referirse, por lo tanto, aquí a la materia particular, al origen exterior de donde estas particularidades proceden. ¿Dónde hay que buscarlo? Debemos explicarlo por los orígenes de estas figuras divinas, que vienen de fuera, de la naturaleza, de religiones extranjeras y son espiritualizadas por el espíritu. Estos comienzos se encuentran, pues, en primer término, en las llamadas *divinidades locales.* Recordemos la diseminación que vimos en el origen de la vida griega; esta inicial diseminación, esta dispersión en muchos puntos, lleva consigo las representaciones locales. Estos dioses locales tenían un alcance, ámbito y significación mucho mayores que después, cuando entraron en el círculo de los restantes dioses; tenían que cuidar de todo cuanto en el círculo total se hallaba repartido entre los distintos dioses. Mas por otra parte la divinidad local recibe sólo una significación determi-

nada; el dios está determinado según las necesidades, negocios e intereses, a la conciencia de los cuales se ha llegado en aquella comarca. En muchos respectos locales son los dioses todavía simbólicos, como en los otros pueblos. En Palestina el Dios de Abraham, Isaac y Jacob estaba múltiplemente localizado; aquí encontramos una multitud de Zeus y Hércules, cada uno de los cuales tiene su historia particular, de origen local. Los dioses indios tienen también templos en diversos puntos; y en cada templo hay distintos puranas o historias de los dioses. Lo mismo pasa con los santos católicos y sus leyendas; pero aquí no se parte de lo local, sino, por ejemplo, de la madre de Dios y luego se pasa a la más varia localización. En los países católicos cada imagen tiene sus milagros particulares; María y los demás santos están localizados. En Grecia todo estuvo primero diseminado y luego se fundió en unidad. Añádase a esto el espíritu de la libre fantasía griega, que inventaba las más amenas historias para cada circunstancia. Estas graciosas historias, cuyo límite no está determinado, son, a su vez, fuente de nuevas invenciones, que brotan de continuo en el vivaz espíritu de los griegos, instigados por una multitud de circunstancias particulares.

Otra segunda y principal fuente de tales particularidades son las religiones extranjeras, con sus divinidades y sus mitos. Estas antiguas religiones, que eran principalmente religiones de la naturaleza, se conservaron en su mayor parte separadas, cada una por sí, tanto, por lo menos, como fueron rehechas y transformadas. Ya hemos dicho que los dioses griegos por una parte vinieron de Asia y por otra se desarrollaron en la misma Grecia. Los dioses de la naturaleza proceden de Asia; los dioses de la fantasía fueron creados, como esencias espirituales, en Grecia. Aquellos dioses son simbólicos: hay en ellos una referencia a la naturaleza, especialmente hay contenidas en ellos particularidades del calendario. Los genuinos dioses griegos no son, según

hemos expuesto, simbólicos, como no es simbólico el rostro que expresa lo espiritual en el hombre. Los doce trabajos de Hércules son simbólicos; es Hércules una divinidad del calendario. Los amoríos de Zeus son relatos simbólicos de la fuerza generatriz de la naturaleza. Pero Zeus mismo no lo es, aunque las particularidades de estas historias sean simbólicas y estén tomadas de otros pueblos.

La conservación de los cultos extranjeros nos lleva al famoso capítulo, ya referido, de los *misterios* en Grecia. Estos misterios, los eleusinos como los samotracios, han atraído la curiosidad de todos los tiempos por la gran fama de su profundidad en sabiduría, revelaciones y conocimientos. Mas debe considerarse como un prejuicio la creencia de que lo antiguo sea más excelente que lo posterior en que se ha transformado. Los misterios son antiguos; ya sólo por esto se los considera como algo profundo, en donde se exponía la más pura verdad del hombre. Especialmente se ha sostenido la hipótesis de que en los misterios se enseñaba la unidad de Dios, frente al politeísmo de la religión nacional, y también la doctrina de la inmortalidad de las almas, de la bienaventuranza de los que se conducen moralmente y de los tormentos eternos de los impíos. Pero todo esto es poco más o menos invención. Los misterios son antiguas religiones y es por lo tanto antihistórico y necio creer que en ellos eran descubiertos y representados hondos filosofemas. Al contrario, lo antiguo tiene que ser por naturaleza rudo; su contenido no podía ser otro que representaciones de ideas naturales, si así queremos llamarlas: de la universal transformación que reina en la naturaleza, de lo que la vida es y hace. *Sainte-Croix*[1] lo ha demostrado con un gran rigor histórico, sin abandonarse a

[1] Sainte-Croix, barón de, 1746-1809, reputado arqueólogo: *Recherches historiques et critiques sur les mystères du paganisme*. París, 1784, 2ª ed. 1817.

las hipótesis ingeniosas, a la manera alemana; la nueva edición de *Sylvestre de Sacy*,[1] profundo erudito en todos los sentidos, es singularmente notable. No debe creerse –dice– que lo transmitido a los griegos por los egipcios, pelasgos y samotracios haya sido un sistema de doctrinas, sino que fueron manifiestamente acciones, ritos y representaciones. Y añade que la representación mística no era más que un símbolo de las más esenciales operaciones generales de la naturaleza y del cambio que la naturaleza experimenta en el curso del año; la influencia de los fenómenos celestes sobre la tierra, las estaciones, la muerte de la semilla y su germinación nueva, esto era lo que se representaba personificado. Sabemos que no debemos buscar en los egipcios una ciencia y sabiduría desarrollada; y en los otros todavía menos. Sabemos cuál es el fondo universal de Deméter y Perséfone, nombres posteriores; sabemos que han ocupado el puesto de Baco; pero de lo báquico mismo sólo sabemos que lo principal eran historias y representaciones obscenas, que tienen sin duda un sentido universal, como entre los egipcios y los indios, y cuyo interés capital para la representación está constituido por la fuerza vital y las transformaciones que ésta produce.

Ahora bien, el espíritu atraviesa un proceso análogo a la naturaleza; también el espíritu necesita morir, para resucitar en sí mismo. El espíritu natural abandona su naturalidad y es entonces un espíritu libre; necesita nacer dos veces, esto es, negarse en sí mismo. Como, pues, la base de los misterios era una serie de groseras representaciones de los procesos de la naturaleza, que tiene en modo abstracto los mismos momentos y fases que lo espiritual, resulta que esas representaciones aluden también a lo espiritual, aunque de un modo turbio, confuso, subordi-

[1] Sylvestre de Sacy, barón Antoine Isaac, 1758-1838, célebre orientalista, publicó en 1809 una biografía de Sainte-Croix.

nado. Basta pensar en las impúdicas historias que envuelven la representación del proceso de la vida. Estas represetaciones arcaicas tienen en su arcaísmo y forma espiritual algo terrorífico para el espíritu de los griegos. Causa horror aquello en que el hombre advierte una significación –ante la cual siente respeto– pero cuya forma (aquí la forma sensible) lo espanta; hay algo de misterioso, que lo intriga y lo repele. Presiente algo; pero no está en sí mismo; todavía no es ello claro para él.

En los misterios había, por lo tanto, algo significativo; pero su significación no era todavía patente. El sentido de los misterios no se ha revelado a los griegos hasta que han llegado a los dioses; y lo claro no despierta temor. Lo anterior a los dioses no era mejor, sino peor. *Esquilo* fue acusado de haber revelado los misterios, por haber dicho que Artemisa era hija de Deméter. Si esta es la gran sabiduría, no vale la pena de molestarse en recogerla. Lo significativo que sólo está presentido, pero todavía no determinado, es opuesto a la determinación con que los dioses griegos estaban santificados para la representación general. Cuando se investiga la mitología de los griegos en sus comienzos, desaparece la determinación; reina lo misteriosamente indeterminado, que es opuesto a las figuras determinadas de los dioses y amenaza borrar su claro perfil. Si queremos conservar los dioses del arte, hay que quitarles ese elemento indeterminado. Cuando se dice que en los misterios se exponían doctrinas mejores que las creencias nacionales y que por eso dichas doctrinas se mantenían ocultas, debemos advertir que también las mujeres y los niños serán iniciados en los misterios eleusinos y en los samotracios; Filipo conoció allí a Olimpia. Es un error creer que un pueblo tiene, además de las costumbres, cultura y religión públicamente reconocidas, otra sabiduría religiosa particular, metida en otro bolsillo, por decirlo así. Las gentes, por ejemplo, tienen respeto a la francmasonería, sospechando en

ella profundas doctrinas, etc. Pero los francmasones son gentes como las demás; si tuviesen una sabiduría especial, no podrían permanecer tan apartados, que no la dejasen ver en la vida de la ciencia.

Respecto a los *rasgos particulares* de las individualidades divinas, debemos buscar su fuente, por lo tanto, en las representaciones particulares de la naturaleza. Los mitos extranjeros eran ajenos al espíritu griego en general; lo heterogéneo y lo originario en general, tanto lo extranjero como lo indígena, fue convertido en espiritual por los griegos. Pero los objetos naturales, los antiguos dioses, subsistieron todos en espíritu y los rasgos particulares vinieron con ellos del extranjero, formando algo exterior a las individualidades griegas y convirtiéndose en historias particulares sin sentido o recibiendo un sentido peyorativo. De Zeus se cuentan multitud de escandalosos amoríos. En cambio su matrimonio con Hera es una relación legítima y conforme a la regla ética, como matrimonio en general y relación ética en sí y por sí. Pero a la vez lo considerado como matrimonio es una mera relación natural; y, así representado, es simplemente lo oriental o arcaico en general. Pero además no debemos considerar individualmente la unión que tuvo con Semelé (de la cual nació Baco) ni su trato con la hija de Inaco, que fue desterrada a Egipto y convertida en vaca (lo cual parece aludir a Isis y también al culto indio de la vaca); estos son mitos sobre la generación del mundo por dos principios básicos, son teogonías, alegorías, filosofías, que se reúnen con Zeus, dios universal, en distintas localidades, y lo hacen escandaloso, a causa de su matrimonio. Lo universal se convierte así en una historia accidental, en un deseo individual; de aquí proceden muchas particularidades que no tienen por sí sentido, pero en las cuales hay que buscar una significación universal. El empeño de Creuzer ha sido precisamente investigarlas y descubrir lo

universal en ellas. Hay un círculo de símbolos, que no corresponde a su significación; en cambio aquello en que el espíritu se presenta como espíritu, tiene clara expresión. Lo natural ha sido rebajado a símbolo y lo que llegó a Grecia de las teogonías extranjeras se transformó en boca de los helenos en una historia con frecuencia peyorativa para los dioses. El símbolo de la generación, de la diversidad en el mundo, se convirtió en una serie de amoríos de Zeus. Los animales, que todavía eran dioses para los egipcios, fueron rebajados a signos exteriores, que aparecen junto al dios espiritual. El animal ya sólo es símbolo; mas por otro lado es algo que vale por sí. La vida se manifiesta en él; pero la que importa es la vida espiritual y por eso la conciencia de la vida no se detiene en la individualidad del animal. El animal, en consecuencia, es colocado como símbolo junto a los dioses.

Hemos visto que los dioses griegos son individualidades espirituales, pero particulares. Su divinidad por lo tanto tiene aún la determinación externa. Lo concreto en ellos no es todavía lo concreto del espíritu uno, sino una diversidad que, como hemos dicho, no se debe recoger en un sistema, sino que es un producto de la alegre fantasía griega. Cada poeta creaba nuevos seres fantásticos y se entregaba con ellos a un hermoso juego. Esta pluralidad exigía unidad; pero esta unidad había de resultar necesariamente abstracta para los griegos, porque todo contenido espiritual y moral se hallaba para ellos en las figuras particulares, de suerte que la unidad que se estableciese sobre éstas había de ser una unidad sin contenido, algo no formado. Sobre esta pluralidad de figuras divinas se cierne, por lo tanto, la idea de lo uno, una unidad superior a todas ellas y ante la cual todas son representadas como llenas de terror; es la Necesidad, el *Hado*, lo último de todo. Hay muchos mitos referentes a esto, como el de la profecía hecha a Zeus de que Tetis pariría un hijo que lo arrojaría del trono, o la de que el imperio pasaría

a Hércules, al hombre encumbrado a la altura de los dioses, al hombre-dios. El Hado es lo opuesto a Providencia, esto es, al poder divino actuando según la razón. Los dioses tienen sentimientos amistosos, se encuentran en amistosa relación con los hombres, pues son naturalezas espirituales. Pero el Hado es lo inespiritual, el poder abstracto, la necesidad; su tristeza tiene su fundamento en que constituye lo inespiritual. Lo superior que consiste en que la humanidad tenga conciencia de sí como un sujeto, como el espíritu uno, no fue aún conocido por los griegos. Los griegos no han descubierto que lo divino es de ese modo sabio en sí y tiende a una ley universal, sino que sólo conocen lo Uno, que deja fuera de sí las determinaciones de los distintos dioses. Por lo demás, la relación de las particularidades con lo universal es incomprensible para los cristianos lo mismo que para los griegos; pues aquellas suceden en un terreno que, con respecto a los fines particulares, debe llamarse accidental. Los fines particulares no están justificados en sí y por sí; pero el cristiano tiene la representación de que también estas particularidades sirven a su mayor bien, porque da por supuesto que su mayor bien es también un objeto divino. Los griegos no hacían esta suposición, justamente porque lo particular no estaba para ellos incluido en Dios. Su consuelo en las adversidades era muy negativo. Nosotros sabemos que en lo negativo hay un fin que lo convierte en positivo. El griego no tenía este consuelo; pero tampoco lo necesitaba, pues precisamente la necesidad implica la renuncia a todos los fines. Los griegos aceptaban, por lo tanto, estas particularidades, tal como se hubieran dado, sin el pensamiento de que ellos mismos eran el fin. No les quedaba otro remedio sino pensar: así es y el hombre debe conformarse. ¡Así es! He aquí la última y simple determinación que me contiene a mí mismo con toda mi conciencia. La conciencia de mí mismo se ha salvado en la unidad; aquí no puede ser atacada,

ni sometida, pues ha renunciado a todas las particularidades, a todos los fines particulares y vive solamente en la libertad una y abstracta, intangible precisamente por ser algo indeterminado. En este Hado no hay superstición, como en la representación del oráculo; no hay falta de libertad, sino una libertad puramente formal. No existe discordia entre lo que el hombre quiere y lo que es. El hombre está descontento cuando lo exterior difiere de su deseo; pero cuando el hombre no se considera justificado en semejante particularidad, existe la unidad entre su representación y lo que es, y lo otro en él queda anulado frente a lo que es. Esto no es un consuelo, pues el consuelo supone satisfacción y ésta no puede conseguirse de semejante modo. Esta manera de sentir no tiene todavía la necesidad más profunda de la subjetividad y por lo tanto no le hace falta consuelo. Pero cuando no se habla del Hado con referencia a las particularidades subjetivas, sino que se representa el Destino como un poder ciego, por encima del derecho y de las costumbres éticas, como en las tragedias modernas, se comete la mayor irracionalidad.

Tampoco los griegos han basado sus asuntos particulares en el principio absoluto de decidir por sí mismos sobre lo particular, sino que han recurrido al oráculo. Así como no han concebido en forma objetiva el principio de la determinación de lo particular, igualmente han permanecido en esta perplejidad acerca de lo particular en sus negocios. De esta suerte, lo dicho sobre el Hado se aplica también a la determinación de la particular subjetividad del hombre; ésta no se ha sabido todavía absolutamente justificada por sí para decidir y obrar, sino que ha buscado en otra parte la decisión de los asuntos importantes, preguntando a los oráculos lo que el individuo y el Estado debían hacer. El griego se enfrenta en forma supersticiosa ante lo particular, porque la división infinita de la subjetividad en sí misma no se ha realizado todavía, ni ha llegado a la existencia

pura la oposición del bien y el mal, ni se ha comprendido la identidad de lo particular con lo universal. La antítesis de la subjetividad infinita no está recogida todavía en la religión, como sucede en el cristianismo. El cristiano confía en que su bien es temporal y eternamente un objeto de Dios y en que todos los caminos de su vida le conducen a su mayor bien. Está absolutamente justificado en sus fines particulares; éste, aquél, todos los individuos deben salvarse. El griego no podía llegar aún a esta representación; sólo en la religión cristiana es la determinación de lo particular recogida en el concepto divino. La confianza familiar del cristiano en Dios radica en la determinación del Dios cristiano como un particular, que tiene un hijo, que es realmente hombre; radica en que Dios ha tenido el sentimiento humano de su pasión. Este pensamiento implica para el hombre el deber de resolver por sí mismo. Sin duda cabe inferir, en relación con esto, que es superfluo determinarse y que debe abandonarse a Dios todo; pero sólo pueden creer esto los perezosos, que no ven que la acción es necesaria.

La cuestión es en realidad ésta: ¿de dónde tomará el hombre la determinación para obrar? Si la subjetividad infinita, el "yo quiero", no está aún incluido en la idea de Dios, la decisión subjetiva, emanada del "yo quiero", no está justificada; el hombre todavía no puede tener la voluntad de extraer de sí mismo la determinación. Todavía no ha concebido lo decisivo como algo suyo y, en la medida en que lo ha concebido así, ha sido más bien en la forma de una arbitriariedad, de una insolente jactancia. Por eso los griegos no tienen todavía en sí mismos la decisión, sino que necesitan buscarla fuera. De este modo se explica el fenómeno de que este pueblo infinitamente libre, espiritual e inteligente, haya dado cabida sin embargo, a semejantes supersticiones. Había en Grecia una multitud de lugares que poseían oráculos. Obsérvese empero que los oráculos no

eran consultados sobre objetos éticos o jurídicos, sino solamente sobre los particulares. Aquellos estaban vivos en la conciencia de la libertad espiritual; la subjetividad con sus particularidades era la que no había llegado aún a la libertad. El oráculo de Delfos perteneció primero a la tierra, a la naturaleza, luego a Temis y finalmente al dios espiritual Apolo. Mas la última unidad de la conciencia de sí mismo permaneció oculta para el griego, a pesar de este progreso hacia la espiritualidad. Como la subjetividad no ha sido aprehendida todavía en su profundidad por el espíritu griego, tampoco existe en él la verdadera reconciliación, ni el espíritu humano está absolutamente justificado. Esta deficiencia se ha revelado en que el Hado se alza por encima de los dioses como pura subjetividad; se revela también en el hecho de que los hombres no toman sus decisiones por sí mismos, sino conforme a los oráculos. Ni la subjetividad humana ni la divina toman todavía por sí mismas, como infinitas, la decisión absoluta.

3. *El Estado griego*

La constitución de Grecia tiene una relación inmediata con la religión griega. Lo político contiene aquí la unión de los dos aspectos considerados por nosotros. Por una parte el espíritu es la base; este espíritu vivo y divino no está sólo representado, sino que existe como real, como espíritu del sujeto. Hemos visto cómo la subjetividad se desarrolla en primer término para sí, en individualidad bella. El espíritu, como universal por sí, es el espíritu político. Aparece en su individualidad libre como el espíritu de los sujetos, los cuales están penetrados de él y constituyen su eticidad. Este espíritu del pueblo es la *polis*, Atenea, que es real en la forma de esta Atenas, como espíritu de los

individuos conscientes de sí mismos y existentes exteriormente. En el Estado el espíritu no sólo es objeto como espíritu divino; no sólo está desarrollado subjetivamente en los cuerpos bellos, sino que es espíritu universal vivo y, a la vez, espíritu consciente de sí mismo en los distintos individuos.

En Grecia no había lugar para el despotismo oriental. Desde un principio, los individuos, como procedentes de mezclas, son extraños unos a otros, no están unidos por la naturaleza. Por otra parte el sujeto no tiene aún la libre idealidad del pensamiento, la infinita subjetividad; ésta implica la determinación de la conciencia moral, que todavía no tiene puesto aquí. No existe aquí todavía lo que justifica por sí al hombre; todavía no ha tenido lugar la ruptura por la cual la individualidad autónoma, independiente, trata de determinar por medio del pensamiento lo ético y lo justo y no reconoce lo que no se justifica ante su propio examen. La voluntad particular todavía no es libre, precisamente por esto; la particularidad de la opinión no puede todavía prevalecer y las pasiones no se inmiscuyen en la marcha del Estado. En el ánimo mi convicción es lo único firme y el Estado, siendo por el contrario lo exterior, necesita buscar otro sostén frente a esta interioridad, frente a esta opinión. Por consiguiente, donde ha despertado la interioridad independiente, el Estado es frente a ella el interés general, que aparece como algo exterior y necesita un apoyo peculiar. Con esto llega el momento en que surge la monarquía; existe la necesidad de un orden exterior, el cual necesita darse un centro, para ser firme. Pero este centro sólo puede formarlo un nudo sólido, atado de un modo natural. Pues entonces está dado por naturaleza el momento de exigir algo en la eticidad, algo que luego puede mantenerse incluso contra la opinión y el sentir de los individuos. Ahora bien, la interioridad se halla muy cercana al espíritu griego; pero en la constitución griega sólo ha podido entrar como causa de

ruina, porque el principio de la libertad subjetiva es para esta constitución todavía un principio heterogéneo.

La constitución *democrática* era la única apropiada para este espíritu y para este Estado. Hemos visto desarrollarse y brillar en Oriente el despotismo, forma que responde al espíritu oriental. La forma democrática no es menos en Grecia la determinación propia de la historia universal. En Grecia la libertad del individuo no ha llegado todavía a la abstracción de que el sujeto dependa pura y simplemente de lo sustancial, del Estado como tal; sino que aquí la voluntad individual es libre, con toda su vivacidad y, en su particularidad misma representa la actuación de lo sustancial. En Roma veremos, por el contrario, la dura soberanía sobre los individuos, así como en el Imperio germánico la monarquía; en ésta el individuo participa y coopera, no sólo con el monarca, sino con la organización monárquica toda.

El Estado democrático no es patriarcal, no descansa en la confianza todavía inculta, sino que implica leyes y la conciencia de la base jurídica y ética, y que estas leyes sean conocidas como positivas. En la época de los reyes aún no había en la Hélade vida política y, por lo tanto, existen escasas huellas de legislación. Pero la necesidad de ésta surgió en el intervalo desde la guerra de Troya hasta la época de Ciro. Los primeros legisladores son conocidos bajo el nombre de los *siete sabios*; por los cuales no deben entenderse sofistas ni maestros de la sabiduría que enseñaran con plena conciencia lo justo y verdadero, sino sólo pensadores, pero cuyo pensamiento no había llegado a la ciencia propiamente dicha. Eran políticos prácticos; y ya hemos hablado anteriormente de los buenos consejos que dos de ellos, Thales de Mileto y Bias de Priene, dieron a las ciudades jonias. *Solón* fue encargado por los atenienses de dictar leyes, porque las existentes ya no servían. Y dio a los atenienses una constitución política, por la que todos obtenían los mismos

derechos, sin que la democracia resultase, sin embargo, totalmente abstracta.

El principio de que debemos partir es la unidad de la voluntad subjetiva y objetiva. También considerado bajo el aspecto político es este término medio, la *belleza*, el punto en que los griegos se detienen y el que lleva a la constitución griega. La belleza todavía no es la verdad. El derecho y la eticidad son queridos aquí por la individualidad libre; pero este querer no está todavía determinado como moral. Lo sustancial del derecho, el asunto del Estado, el interés general, es aquí lo esencial para el individuo, pero lo es como costumbre, en la forma de la voluntad objetiva, de suerte que la moralidad en sentido propio, la interioridad de la convicción y del propósito, no existe todavía. La ley existe como ley de la libertad, como ley racional por su contenido; pero vale porque es ley, en su inmediatez. La voluntad no ha llegado todavía a la interioridad del ser para sí; sin duda ya no se encuentra sujeta de raíz, ya no está sumida en la naturaleza como en Oriente, pero las leyes valen porque existen como leyes de la patria. No las obedezco por estar convencido de que son buenas, sino que constituyen una simple costumbre, conforme a la cual vivo y que no admite otro fundamento y que yo acepto como buena, porque es la costumbre. El elemento natural subsiste en la belleza como tal; la belleza expresa lo divino en lo sensible; y esta constitución griega, esta forma de la eticidad, es así la constitución *bella*, en la cual lo bueno y lo justo existen como costumbre y hábito, según el modo de la naturaleza, según el modo de una necesidad. La constitución de Grecia era, pues, una bella forma política, no un estado patriarcal de confianza inculta, sino un estado de perfecta legalidad. Como la costumbre y el hábito constituyen la forma en que lo justo se quiere y se hace, también son lo firme y no tienen en sí todavía el enemigo de la inmediatez, que es la reflexión y subje-

tividad de la voluntad. Por esto puede ponerse el interés de toda la comunidad en la resolución de los individuos; más aún, ésta ha de ser aquí la base, precisamente porque no existe ningún principio que pueda impedir que la eticidad se realice. La democracia es lo único posible y necesario para un carácter semejante. Los ciudadanos todavía no tienen conciencia de lo particular, ni, por consiguiente, del mal. La voluntad de los individuos que pertenecen a la comunidad es aún la voluntad objetiva; Atenea es el espíritu real del ciudadano individual. Pero el tiempo de una constitución semejante pasa tan pronto como la voluntad se ha recluido dentro de una conciencia moral interior y ha surgido la división. Puede aparecer extraño este destino del hombre, que consiste en que su punto de vista superior, el de la libertad subjetiva, le arrebate la posibilidad de eso que suele llamarse con preferencia la libertad de un pueblo.

En Grecia vemos la democracia en su más bello desarrollo. Sabemos que la libertad que existía en Grecia fue la más bella que ha existido jamás en punto alguno de la tierra. Hemos indicado anteriormente que el despotismo era lo peculiar de la vida política oriental, su constitución, hasta donde puede hablarse de una constitución; asimismo la aristocracia es lo peculiar del mundo romano; y la monarquía es la determinación política propia para el mundo de los pueblos germánicos, para el mundo cristiano. Pues bien: la democracia ha sido la determinación de la constitución política para Grecia. Lo importante es, sobre todo, saber qué cosa sea la libertad bella. Hemos expuesto cómo lo político revela la compenetración del espíritu objetivo con la voluntad subjetiva, la inteligencia; y la forma, el modo y manera de esta unión constituye la determinación de la libertad. Según el principio de la belleza, que hemos establecido, lo sustancial, lo ético, su forma suprema, el principio del Estado, la unidad política, se identifica precisamente con la

subjetividad de la voluntad, del saber, del creer. Las leyes son las máximas de los ciudadanos, para quienes lo supremo es vivir para las leyes; esto es lo sustancial de su dicha, de su honor y conciencia en general. La sustancia ética es el espíritu interior como costumbre, como modalidad común de los individuos; pero este espíritu interior tiene que existir también como objeto para los individuos; y éste es la patria, el Estado. Frente a éste, los ciudadanos, por una parte, se hallan dominados unánimemente por el amor a la patria y la resolución de llegar a la muerte por su interés y triunfos; por otra parte, tienen la libertad de participar en las deliberaciones sobre los asuntos del Estado y de elegir a los individuos en quienes confían que dirigirán mejor estos asuntos. Esta dirección única subjetiva es necesaria para lo exterior; y estos individuos son elegidos por los ciudadanos, y lo que emana de ellos es la resolución misma de los individuos, no una propia resolución de la cual el interés de los individuos fuera excluido. El sujeto natural, que hay que distinguir de lo universal, se identifica en el principio de la belleza con lo interior y espiritual, de suerte que sólo es la expresión de éste; el instrumento u órgano aparente de que el espíritu se sirve para realizarse son los individuos. Esta identidad es la constitución democrática.

Montesquieu dice que el principio de la democracia es la virtud. Esto es verdad, si quiere decir que la virtud y la eticidad son las bases de la democracia. Montesquieu expresa así la muy justa opinión que tiene acerca del ánimo que es necesario en la democracia, a saber: que sea un ánimo verdadero, sustancial, ético. La eticidad tiene que existir en la forma de la belleza, en la cual la subjetividad se halla en identidad inmediata con la ley y la voluntad del Estado, de suerte que ni la subjetividad se ha aprehendido todavía en su infinito derecho, ni la conciencia moral es la que da el impulso a la voluntad. (La conciencia

moral impera cuando el sujeto busca y toma en su interior la decisión sobre lo justo, sobre lo que debe ser válido para él). La voluntad particular, el interés particular, no debe haberse constituido todavía por sí, sino ser idéntico con la primera unidad, con lo sustancial como fin del Estado. Tan pronto como aparece la reflexión, surgen las opiniones y convicciones particulares, que pueden ir en contra de lo universal, en contra del deber; surge entonces la posibilidad del mal en general y de que los individuos hagan prevalecer sus fines e intereses particulares. La aparición de este carácter en un Estado inmediato, como es éste, señala la ruina del mismo; este Estado no tiene fuerza para defender su fin general frente a los fines particulares, sino que su fuerza descansa en la unidad aun existente del sentir particular con el general. Todavía no existe un derecho de lo universal abstracto, ni un gobierno como órgano particular, capaz de poner freno al interés particular tanto como de satisfacerlo. El pensamiento de la interioridad, de la importancia de los fines particulares, no puede aparecer en la democracia sin acarrear su decadencia y ruina. La libertad subjetiva, principio que ha de ser propio de otra época, no debe aparecer aún, si ha de subsistir aquella hermosa libertad. La condición interna absoluta de la democracia es la unidad de lo particular con el interés general del Estado; la subjetividad no debe haberse aprehendido a sí misma todavía, no debe haber llegado a su madurez.

La eticidad es la razón de la voluntad; los principios de esta voluntad son las leyes en sí y por sí, esto es, las leyes eternas, que tienen relación con la voluntad subjetiva y se alzan frente a ésta como algo sustancial, comparable a los dioses. Los dioses griegos son figuras de la fantasía y de la belleza; la figura es el modo y manera en que se presenta la idea que les sirve de base. En la belleza la idea no está presente de un modo absoluto; el

entendimiento puede separar las ideas de su manifestación, pero ellas están enlazadas con ésta. También las leyes eternas existen de un modo universal y abstracto, pero tienen su realidad en la voluntad de los individuos. Cuando el contenido universal y abstracto opera sobre la voluntad de los individuos, existe la eticidad, que es la unidad indivisa del contenido universal con la voluntad individual. Este es el ya mencionado hermoso término medio entre la sujeción a la naturaleza y el conocimiento del bien y el mal, sobre la base del cual la conciencia moral decide si quiere ser buena o mala. La esencia ética no conoce este dualismo; no elige; es buena en sí. El dios no cesa de existir en los individuos hasta que la voluntad en sí se ha retirado al santuario del saber y de la conciencia moral y ha empezado la separación infinita de lo subjetivo y lo objetivo. Este recogimiento del hombre dentro de sí, la reflexión, aparece en la democracia griega con Sócrates; y con él viene la moralidad, por la cual aquella democracia es destruida. La eticidad es en su primera forma costumbre, hábito. Pero la voluntad racional se ha dado en ella la forma de la libertad y esta determinación ética de la voluntad individual racional se llama la virtud. Por eso la virtud es el principio de la democracia. El momento capital de la democracia es el sentir ético, la virtud en general; lo sustancial del derecho, el negocio del Estado, el interés general, deben ser para el individuo lo esencial. Pero esto es contrario a la reflexión, al pensamiento abstracto, al examen y opinión subjetiva y al arbitrio de cada individuo. La voluntad está indivisa; es la voluntad objetiva, el espíritu concreto; y éste es fin de todos los individuos, que lo ponen todo en su conservación. El espíritu universal desaparece cuando aparecen los fines y pasiones particulares. Sólo porque todos los individuos viven en este espíritu objetivo, tienen todos autoridad en el Estado y el derecho a deliberar sobre él y el deber de morir por él.

La tesis de que las resoluciones acerca del Estado son asunto de todos los ciudadanos, conduce a la exigencia de una constitución democrática; es una tesis exacta. Se infiere de aquí que los ciudadanos deben estar autorizados también para resolver sobre lo que es su más propio y esencial negocio en este mundo. Puede decirse que quieren su propio bien y además que son ellos los que mejor entienden éste su propio bien. Ahora bien, una circunstancia esencial es aquí la de quiénes sean estos individuos que deben defender sus asuntos. Se trata de los ciudadanos individuales. Pero sucede con éstos que sólo tienen esa absoluta autoridad mientras su voluntad sigue siendo la absoluta voluntad objetiva, la voluntad indivisa, la unidad simple de la voluntad sustancial. Esta es la verdadera situación de la constitución democrática; su justificación y absoluta necesidad descansa en esta eticidad objetiva todavía inmanente. Esta justificación no existe en las modernas representaciones de la democracia. Los intereses de la comunidad, los negocios públicos, deben ser deliberados y resueltos por el pueblo; los individuos deben deliberar, exponer su opinión, emitir su voto; y todo esto porque el interés del Estado y los negocios públicos son los suyos. Ello es muy exacto. Pero la circunstancia y diferencia esencial consiste en *quiénes* sean estos individuos. Estos individuos sólo tienen absoluta justificación mientras su voluntad siga siendo la voluntad *objetiva*. Este es el punto de vista griego y por eso la forma de la democracia corresponde a la comunidad griega. Pero ya no es el punto de vista moderno, en el cual Cristo, con sus palabras: "mi reino no es de este mundo", ha introducido la interioridad.

Por lo mismo no debemos llamar a la voluntad sustancial de la eticidad voluntad buena; pues la buena voluntad es la voluntad moral, la que, con arreglo al bien como una idea en sí, como un conocimiento del deber, juzga sobre lo que el individuo y el Esta-

do deben hacer. La buena voluntad es algo particular, descansa sobre la moralidad de los individuos, sobre su convicción e interioridad. Justamente la libertad subjetiva, que constituye el principio y la forma peculiar de la libertad en nuestro mundo y la base absoluta de nuestro Estado y de nuestra vida religiosa, resultó para Grecia la *ruina*. La interioridad estaba próxima al espíritu griego, que hubo de llegar pronto a ella; pero justamente la interioridad precipitó el mundo griego en la ruina, pues la constitución no estaba calculada para este aspecto, ni conocía esta determinación, porque ésta no existía en ella. Podemos afirmar de los griegos, en la primera y verdadera forma de su libertad, que no tenían conciencia moral; reinaba en ellos el hábito de vivir para la patria, sin más reflexión. No conocían la abstracción de un Estado, que es lo esencial para nuestro intelecto; el fin era para ellos la patria *viviente*: esta Atenas, esta Esparta, este templo, estos altares, este modo de convivencia, este círculo de conciudadanos, estos usos y costumbres. La patria era para el griego una necesidad, sin la cual no podía vivir. Los sofistas, los maestros de la sabiduría, fueron los primeros que introdujeron la reflexión subjetiva y la nueva doctrina, la doctrina de que cada cual debe obrar según su propia convicción. Tan pronto como surge la reflexión, cada cual tiene su propia opinión –se indaga si no cabe mejorar el derecho, en lugar de atenerse al derecho existente– cada cual tiene una convicción; y así empieza una libertad subjetiva e independiente, en que el individuo está en situación de referirlo todo a su conciencia moral, incluso contra la constitución existente. Cada cual tiene sus principios; y como cree en ellos, está convencido de que son lo mejor y de que deben ser incorporados a la realidad. Ya *Tucídides* habla de esta decadencia, cuando dice que cada cual cree que las cosas van mal si no interviene en ellas.

Adviértase que si pertenece al concepto de la democracia el que los ciudadanos deliberen y resuelvan sobre los asuntos

de gobierno, esto se refiere a los asuntos particulares, a la conducta exterior del Estado en cierto momento. La constitución misma, como algo esencial, no puede ser un objeto para la democracia griega; no puede haber deliberaciones ni resoluciones sobre la constitución, sino que la constitución consiste precisamente en esto, en que los ciudadanos deliberen y resuelvan; esto es lo único fijo. Muchas más cosas parecen necesarias: la preparación de los asuntos, las autoridades necesarias para ello, un procedimiento judicial y una administración de justicia. Sin duda; pero todas estas cosas son algo variable, son de esta o la otra manera, son algo particular, nada fijo por sí. Lo fijo es la voluntad, la resolución de los ciudadanos como tal; esto es lo sustancial, lo soberano, frente a lo cual no puede considerarse nada como fijo. Si esta soberanía crea una institución, aun cuando comprometa en ella su honor, su fe, lo más sagrado, puede ser la institución suprimida de nuevo; pues el soberano no puede quedar obligado. No tiene sentido que lo mismo que delibera se haga objeto de la deliberación; objeto sólo puede ser lo particular, los asuntos de gobierno como tales, a que los ciudadanos han de contribuir y colaborar. Esta cooperación no es meramente un obedecer, una cooperación pasiva, sino también activa en sí misma; el propio examen, la propia voluntad necesita intervenir.

Esta es la determinación de la constitución democrática, la constitución más bella, la libertad más pura que ha existido jamás. Fácilmente puede aparecer como la más necesaria para la razón, como la más ajustada al concepto. Mas para fijar su posición con respecto a principios superiores, vamos a considerar brevemente las condiciones en que tal constitución puede existir y las más inmediatas circunstancias y consecuencias asociadas con ellas. Resultará de aquí que lo más bello no es lo más profundo, ni la verdadera forma del concepto espiritual.

La primera condición exterior para la existencia de la democracia es que sólo los *pequeños Estados* son susceptibles de esta constitución. Abstractamente cabe representarse que todos los ciudadanos acudan a las deliberaciones, expresen su voluntad y fijen lo común; la mayoría decidirá. Pero considerando las cosas más de cerca, se ve que la pequeña extensión del Estado es necesaria condición exterior. Cuantos más participantes hay en la vida del Estado, tanto más embarazada resulta su marcha; los intereses particulares de los individuos, sus modos particulares de vivir, no se someten a un espíritu universal. La democracia implica la presencia inmediata, la palabra viva, la visión directa de la administración, que infunde confianza al espectador interesado. Lo que va a ser resuelto necesita afectar a los individuos de un modo vital; los ciudadanos han de ser conmovidos; se trata de los ciudadanos como individualidades, no de su intelecto abstracto, sino de su visión determinada de las cosas, de su interés. De aquí la necesidad de la elocuencia, que opera como excitante sobre los ciudadanos. Los buenos oradores del gobierno han de exponer el asunto. Para tomar la resolución es menester una asamblea que esté reunida y presente al resolver; se necesita que el interés del hombre entero, su pasión, se ponga y esté en un movimiento común, para que puedan tomarse resoluciones comunes. Lo capital en la democracia es que el carácter del ciudadano sea plástico. El ciudadano tiene que estar presente en la discusión capital, tiene que participar como ciudadano en la decisión, no con su voto meramente, sino en el ardor que conmueve y es conmovido, con la pasión y el interés del hombre entero, presente al acto, con el calor de la decisión entera. La evidencia a que deben llegar todos tiene que producirse encendiendo a los individuos por medio del *discurso*. Si esto sucediese por obra de la *palabra escrita*, de un modo abstracto, inerte, los individuos no se inflamarían en el calor de la generalidad. Sobre

el papel esto podría extenderse a un gran espacio; pero se ve en seguida que tiene que ser algo vivo y esto sólo puede tener lugar en un pequeño espacio, cuando los que han de resolver están juntos. A esto se añade esto otro: que cuanto mayor es el número, tanta menor importancia tiene el voto individual. En un país grande se puede consultar a todos los grupos, recoger votos y contar resultados, como hizo la Convención francesa; pero éste es un procedimiento sin vida, un mundo deshecho y sumergido en montones de papel. Por esto en la Revolución Francesa la constitución republicana no se realizó jamás como una democracia; la tiranía y el despotismo alzaron su voz bajo la máscara de la libertad y la igualdad. La constitución democrática de Robespierre no pudo realizarse nunca; debían resolver cuatro a cinco millones de ciudadanos votantes en cuarenta y cuatro mil municipalidades. Cabe además representarse que el asunto sea deliberado particularmente en cada aldea; entonces decide la contingencia del jefe particular a quien la importancia del conjunto esté confiada, desaparece la importancia del voto individual, unidad abstracta. Mi voto no es importante –piensa por necesidad cada cual–; y de este modo los que acudieron a votar fueron los menos y la decisión cayó en las manos de unos pocos, que tenían en gran parte pésimos intereses. En cambio, cuando el individuo da su asistencia, siente que hay algo decisivo en su conducta. En Grecia había aquella gran multitud de Estados independientes, cada uno de los cuales tenía un territorio que no sobrepasaba mucho la extensión de una ciudad. De esta suerte, el poder de resolver los asuntos estaba esencialmente limitado a la capital. El Estado entero de los atenienses estaba reunido en una ciudad. Se cuenta de Teseo que agrupó las aldeas diseminadas y las reunió en un todo. En tiempo de Pericles, al principio de la guerra del Peloponeso, la población entera del territorio ateniense se refugió en la ciudad, al aproximarse los

espartanos. Un interés igual sólo puede existir en ciudades semejantes; por el contrario, en los grandes reinos han de encontrarse diferentes y opuestos intereses. Únicamente la convivencia en una ciudad, la circunstancia de verse a diario, hace posible una educación común y una democracia viva.

En segundo lugar hay que advertir que la *esclavitud* está y tiene que estar enlazada con la constitución democrática y la belleza de su libertad, a no ser que sea una democracia de pueblos pastores o agricultores, como en Suiza, de escasa cultura particular. En esta bella libertad no se conoce aún la libertad del individuo en sí, en su universalidad, esto es, de tal suerte que el hombre sea libre en sí y por sí, como hombre y que la libertad no sea el derecho de una individualidad particular. En Grecia la libertad de la persona y la libertad política estaban limitadas a los ciudadanos como tales; y esto, por el principio de que el espíritu tiene precisamente esta conciencia de sí mismo; se sabe libre. Pero este espíritu y la conciencia de él eran todavía un espíritu afectado por la naturaleza, por los elementos naturales; y por tanto era particular; la libertad de la persona no podía ser libertad del hombre en sí, porque el espíritu no se había aprehendido en su pureza; el espíritu absoluto no era aún objeto. Por esto sólo individuos particulares pueden tener libertad personal y política y otras más; la esclavitud es una manifestación de la contingencia en la esfera de la particularidad. Por eso la igualdad es esencial en la democracia. En fortuna y educación, por lo menos, no deben existir grandes diferencias; pero cuando aparece la actividad de los intereses particulares y la reflexión, al desarrollarse la cultura, surge la completa desigualdad de las ocupaciones, de la fortuna y de la educación. Los asuntos particulares estaban entregados en Atenas, Esparta, etc., a los esclavos; por eso las personas libres no se veían enredadas en diferencias de ocupación y de cultura y podían mantenerse más en la igual-

dad. La esclavitud era la condición necesaria de semejante bella democracia, donde todo ciudadano tenía el derecho y el deber de escuchar y pronunciar en la plaza pública discursos sobre la administración del Estado y de ejercitarse en los gimnasios y de tomar parte en las fiestas. La condición de estas ocupaciones era necesariamente que el ciudadano estuviese sustraído a los trabajos manuales y que por lo tanto lo que entre nosotros toca hacer a los ciudadanos libres, el trabajo de la vida diaria, fuese ejecutado por los esclavos. La igualdad de los ciudadanos implicaba la situación exclusiva de los esclavos. La esclavitud sólo cesa cuando la voluntad ha reflexionado infinitamente sobre sí, cuando el derecho es pensado como propio de la persona libre y cuando la persona libre es el hombre en su naturaleza universal, dotado de razón. Pero aquí estamos aún en el punto de vista de la eticidad, que sólo es hábito y costumbre, y por lo tanto constituye una particularidad en la existencia. Para que no exista la esclavitud, es menester en primer término, como queda dicho, el conocimiento de que el hombre como tal es libre. Mas para esto es menester que el hombre pueda pensarse como universal y prescinda de la particularidad por la cual es ciudadano de este o aquel Estado. Ni Sócrates, ni Platón, ni Aristóteles han tenido la conciencia de que el hombre abstracto, el hombre universal, es libre. Este conocimiento sólo surge mediante el ahondamiento del hombre en sí mismo.

Por esto, en tercer lugar, se hallan los *oráculos* también en relación con la existencia política de la democracia. Sin duda ya en Homero se habla de Dodona y Pitón; pero todavía no se encuentra el formulismo posterior y justamente este formulismo está en conexión con el régimen político. La subjetividad no se ha aprehendido aún en su infinitud; donde lo ha hecho, se opone y puede oponerse a lo objetivo, a la sustancialidad ética. La subjetividad infinita, la libre conciencia que el sujeto

tiene de sí mismo, es absoluta e infinita voluntad: quiero, porque quiero. Mas en aquel modo de la libertad bella el hombre todavía no puede atreverse a esta resolución última en todos los negocios. El hombre, que no ha aprehendido la profundidad de la conciencia de sí mismo, vive sin libertad. Cuando tiene la conciencia de su libre subjetividad, es él mismo la última instancia de apelación; pero los griegos no tenían aún este poder y fuerza de la conciencia de sí mismo. El sujeto sabe pues que la resolución absoluta no está en él; todavía no ha podido tomarla él mismo, tiene que tomarla de otra parte, de los oráculos, que están enlazados necesariamente con la eticidad bella y no deben ser considerados como circunstancias externas. Los hombres no osaban tomar por sí la última resolución; les era necesaria la corroboración por una autoridad extraña. Con motivo de fundar una colonia, al acoger dioses extranjeros, cuando un general iba a librar una batalla, consultábanse los oráculos. Antes de la batalla de Platea, Pausanias hizo consultar a los animales sacrificados y recibió del adivino Tisameno la respuesta de que los augurios eran favorables a los griegos, si permanecían más acá del Asopo; mas no si pasaban el río y empezaban la batalla. Por lo cual Pausanias esperó el ataque. Epaminondas delante de Leuctres, Jenofonte en la Anábasis consultan en todo momento a los dioses.

En sus asuntos privados, tampoco decidían los griegos por sí mismos, sino que tomaban la decisión de otra parte. Esto sucede en la época antigua y pura de la democracia. Cuando esta empieza a disolverse, surge la novedad de no consultar a los oráculos, ni en los negocios más importantes. El sentimiento de que ellos mismos tienen la decisión ha de hacerse pronto vivo en los ciudadanos, que se reúnen frecuentemente para deliberar. Así es como el pueblo se arrogó la decisión, principalmente en Atenas. Aquí fue donde la libre conciencia empezó

a revelarse con Sócrates; el “genio” de éste se determina por sí mismo. Sócrates se había elevado a la interioridad, aunque su “demonio” se le aparecía aún como algo ajeno, al modo como en Homero el movimiento interior, que hace que Aquiles detenga su espada, se ofrece bajo la figura de Palas. Así como Sócrates escuchaba la voz de su “demonio” así las opiniones particulares de los oradores populares se abrieron paso y fueron lo decisivo en la vida política; los demagogos y el pueblo tomaron por sí las resoluciones. Pero esto trajo la corrupción, la disolución y el cambio progresivo de la constitución.

Pues cuando la decisión viene totalmente determinada por el arbitrio de la multitud, básase en la mayoría de los votos. Al principio no se contaban uno por uno los votos, sino que se apreciaban en globo; Tucídides refiere que en Corinto un éforo, al tomarse una decisión sobre la guerra y la paz, no hizo levantar las manos, sino que los partidos se pusieran en distintos lados. Pero con el tiempo la decisión por el número trae la determinación rigurosa; pero a la vez la conciencia de que esta decisión es algo contingente. Esto llega hasta lo escandaloso, ya que el voto individual no puede menos de considerarse insignificante en la gran multitud de votantes. Si a esto se añade la íntima convicción de que tal o cual resolución tomada conduce a la ruina del Estado, entonces desaparece todo respeto por esta manera de resolver. Los oráculos, forma primera de la exterioridad en la resolución, tienen en cambio la ventaja de que lo exterior se presenta en figura de algo divino, mientras que en el otro caso sólo aparece en la forma del número de votos.

La confianza en los grandes individuos es contraria a este procedimiento en el cual cada uno pretende juzgar. Si los atenienses en anteriores tiempos encargan a Solón de darles leyes, si Licurgo aparece en Esparta como legislador y organizador; es porque el pueblo aún no creía ser el que mejor conoce lo

justo. También posteriormente hubo grandes figuras plásticas en quienes el pueblo puso su confianza. Clístenes, que hizo la constitución todavía más democrática, Milciades, Temístocles, Arístides, Cimón, que están a la cabeza de los atenienses en las guerras médicas, y Pericles que señala el gran momento de esplendor de Atenas. Pero tan pronto como uno de estos grandes hombres había llevado a cabo lo que era necesario, surgía la envidia, esto es, el sentimiento de la igualdad respecto al talento particular; y aquel era, o arrojado en la prisión o desterrado. Por último surgieron en el pueblo los sicofantes, que denigraban toda grandeza individual y a las personas que estaban al frente de la administración.

Al exponer los elementos del espíritu griego hemos observado en las distintas constituciones un período de desarrollo. En cuanto al segundo período puede afirmarse que el Estado y la ciudad vienen a ser lo mismo. En las ciudades surgieron con bastante generalidad *tiranos*; Periandro, uno de los siete sabios, fue a la vez tirano de Corinto. En el curso del desarrollo se produjo por entonces la desigualdad entre los ciudadanos; una parte era la más distinguida y la otra la más débil. Las comunidades todavía no estaban perfectamente regladas, se hallaban en vías de desarrollo. La fortuna daba a algunos individuos la preponderancia; estos se rodearon de satélites y pudieron cometer violencias por medio de ellos. Otra ocasión para las violencias fue la resistencia de la multitud contra las injusticias de una minoría de poderosos; los tiranos gozaban de favor entre los humildes, porque el pueblo se sentía libre de la opresión, por lo menos al principio. Cuando los tiranos eran hombres de superior personalidad, entendimiento y penetración, elevaron el bienestar de los ciudadanos mediante instituciones públicas y fomentaron el arte y la ciencia. El pueblo se hacía culto y arraigó el hábito del orden legal. Antes de estallar las guerras médicas

fueron los tiranos expulsados por los ciudadanos, que se habían hecho independientes.

Aquí podemos pasar al segundo período. Después de haber considerado los elementos del pueblo griego, vimos cómo éste se revela en su fuerza y florecimiento, en su esplendor; todavía no vive en el goce de sí mismo, pero tiene conciencia de que ha de constituir un momento esencial, una etapa capital del espíritu, un eje en torno al cual girará la historia universal. En el curso de este período, que empieza con las guerras médicas, la rivalidad de Atenas y Esparta, el esplendor del arte y la ciencia y finalmente el indicado principio del efecto dentro del espíritu ético, son los momentos que constituyen el tránsito al tercer período.

Según la división de la historia de todo pueblo, división que antes hemos indicado ya, el desarrollo de su principio espiritual es lo propio del primer período. El segundo consiste en que el espíritu se revele como aquello para lo cual se ha desarrollado. El espíritu griego resalta entonces en su esplendor. Expondremos ahora la historia de este esplendor, en sus momentos capitales y, en primer término, mostraremos cómo aparece en su marcha, cómo saca de sí una obra para el mundo, cómo justifica en la lucha su principio y lo afirma victoriosamente contra los ataques.

CAPÍTULO TERCERO

La afirmación histórica del espíritu griego

1. *Las guerras médicas*

Las guerras médicas señalan el contacto hostil del Oriente con el Occidente en flor. La Necesidad decidió la gran lucha en favor de Occidente. La victoria no fue una dádiva del destino. Se debió a la valentía y al patriotismo; y también al gran interés que en ella tenía el espíritu del mundo. Otros muchos pueblos inteligentes y valerosos han tenido posteriormente luchas y lo han sacrificado todo a la patria; pero no han conquistado esa aureola que enaltece el triunfo de los griegos sobre los persas. Esta aureola consiste en el gran interés del destino por el florecimiento de todo Occidente.

No todos los helenos tomaron parte en las guerras contra los persas; los tesalios y los macedonios se sometieron a éstos. Incluso entonces, cuando lo más grande estaba en peligro, el particularismo siguió imperando. Atenas y Esparta fueron las que tomaron sobre sí el mayor peso de la lucha y las que más se distinguieron en ella.

Las guerras médicas caracterizan la época con que empieza el segundo período del pueblo griego. Es el momento en que todo pueblo nuevo en la historia universal toma contacto con el pueblo, con la figura, con el imperio histórico que le ha precedido inmediatamente. Ya hemos hecho notar que este contacto

constituye en la historia de dicho pueblo el comienzo de su segundo período. La individualidad ya está en sí conclusa y se vierte necesariamente hacia afuera para retornar luego sobre sí. En este choque Grecia se ha revelado magnífica. Los atenienses hicieron frente a los persas de un modo más señalado que los demás griegos. Ello se debe especialmente al principio del mar, que Atenas había hecho suyo. Los atenienses, apoyados tan sólo por Platea, sostuvieron la primera guerra contra Darío. Esta primera contienda queda zanjada en la batalla de Maratón.

La ocasión que dio motivo a las guerras médicas fue la sublevación de las ciudades jonias contra los persas, y el auxilio que los atenienses y los eretrios les prestaron. Lo que determinó principalmente a los atenienses fue la circunstancia de que el hijo de Pisístrato, fracasados en Grecia sus intentos de apropiarse otra vez el gobierno de Atenas, se había dirigido al rey de los persas. Irritado éste porque los griegos habían prestado ayuda a los jonios, envió heraldos a las ciudades griegas exigiéndoles el agua y la tierra, esto es, el reconocimiento de su soberanía. Los enviados del rey persa fueron despedidos de mala manera. Los lacedemonios llegaron hasta arrojarlos en un pozo, cosa que posteriormente les pesó tanto que mandaron como expiación a dos lacedemonios a Susa. Lacedemonia estaba, al principio de las guerras médicas, en posesión de la hegemonía y había alcanzado gran consideración, sobre todo en el Peloponeso, por haber subyugado y reducido a servidumbre al pueblo libre de los mesenios y por haber ayudado a varias ciudades griegas a expulsar a sus tiranos.

El rey de los persas envió pues un ejército contra Grecia. Herodoto, padre de la historia, ha hecho una brillante descripción de las guerras, que comenzaron en este punto y que él llamaba médicas. Nosotros no necesitamos extendernos mucho sobre ellas para el fin que perseguimos.

Primeramente, como queda dicho, los atenienses, con la sola ayuda de los platenses, lucharon en Maratón contra las fuerzas superiores de Darío y consiguieron el triunfo bajo el mando de Milcíades. Después marchó contra Grecia Jerjes al mando de una enorme masa de pueblos. El formidable ejército iba acompañado por la flota, no menos importante. En las dos guerras, durante las cuales Jerjes invadió Grecia con los recursos de toda Asia, estuvieron Beocia, Tesalia e incluso Argos (en el Peloponeso) del lado persa; también las islas se habían sometido a los persas. Creta y Sicilia no se decidieron tampoco por Grecia; y de esta suerte, sólo escasos pueblos griegos se reunieron contra el poderoso enemigo. Cuando Jerjes hubo pasado el Helesponto, fueron sometidas Tracia, Macedonia y Tesalia. Pero la entrada en la propia Grecia, el paso de las Termópilas, fue defendido por 300 espartanos y 700 tespienses, cuya suerte es conocida. Atenas, espontáneamente abandonada por los atenienses, fue destruida. Los persas destruyeron las imágenes de los dioses, que eran una abominación para ellos, adoradores de lo informe. A pesar de las desavenencias entre los griegos, la flota persa fue derrotada en Salamina. Es notable la coincidencia de los grandes trágicos de Grecia en el día de esta victoria; Esquilo tomó parte en la lucha y contribuyó al éxito; Sófocles bailó en la fiesta del triunfo y Eurípides nació en el mismo día. Posteriormente, el ejército persa, que permaneció en Grecia al mando de Mardonio, fue derrotado en Platea por Pausanias. El poder persa estaba quebrantado en muchos puntos. Grecia se libró de la carga que amenazaba aplastarla.

Conviene prestar atención a la aureola que rodea todos estos acontecimientos. Puede considerarse como un favor del destino el que los nombres de Maratón, Salamina, etc., vivan eternamente en la memoria de los hombres. Los trescientos espartanos de Leónidas eran sin duda bravos. Pero perviven como ejemplo

de bravura, mientras otros muchos miles de millares que han muerto asimismo bravamente después, no disfrutan esa gloria inmortal de las Termópilas. Esto puede parecer, como hemos dicho, un capricho de la fortuna. Mas la fama decide según la naturaleza de las cosas; no según el valor moral subjetivo, sino según el objetivo. El interés del espíritu universal pesó aquí sobre la balanza. Todos los demás intereses, que han tenido relación con una determinada patria, han sido limitados. Pericles lo dice muy dignamente en su oración fúnebre, al describir qué clase de Estado era aquel por el cual murieron los griegos. Pericles funda esta gloria en haber luchado por esa ciudad y triunfado, aunque pagando la victoria con la muerte. El gran rey de Asia con sus numerosos pueblos se puso frente a esta pequeña ciudad. Pero la fuerza espiritual venció a la masa, que no pudo resistir al poder superior del espíritu.

Los poderes que se enfrentaron en esta lucha fueron los siguientes. Por un lado, el despotismo oriental, todo el mundo oriental culto, reunido bajo un soberano. Exteriormente llevaba esta parte gran ventaja. Los persas y principalmente Jerjes no pueden considerarse como un pueblo sin vigor. Herodoto da de ellos una imagen muy diferente; algunos de los pueblos que describe habían efectivamente perdido todo vigor; pero muchos no, que incluso dieron prueba de un valor rudo, fiero. Contra estos pueblos muy belicosos entran en lucha unos pequeños grupos de individualidades libres. Nunca en la historia universal la superioridad de la fuerza espiritual sobre la masa –una masa no despreciable– se ha revelado con tal esplendor. Los griegos eran pocos en número; pero estaban sostenidos por una voluntad y animados por un espíritu. Sin duda ha habido batallas mayores que estas; pero éstas viven inmortales en la historia no sólo de los pueblos, sino también de la ciencia y del arte, de la nobleza y de la vida moral. Son victorias que pertenecen a la historia

universal; han salvado la cultura y el poder espiritual; han arrebatado todas sus fuerzas al principio asiático. Sin duda hay otros muchos hombres que también lo han sacrificado todo por un fin; muchos guerreros han muerto por el deber y la patria. Pero aquí son admirables no sólo el valor, el genio y el arrojo, sino también el contenido, el efecto, el éxito, que resultan únicos en su especie. Todas las demás batallas tienen un interés más bien particular. La fama inmortal de los griegos es justa; justifícala la alta causa que los griegos salvaron. En la historia universal, quien decide sobre la fama no es la valentía formal, no es el llamado mérito, sino el valor de la causa defendida.

2. *Atenas*

Las guerras médicas y el subsiguiente desarrollo de los Estados que están a la cabeza de Grecia constituyen el período más brillante de este pueblo. Todo lo que estaba implícito en el principio griego se desenvuelve ahora plenamente y se hace visible.

La lucha con el enemigo exterior fue seguida en Grecia de guerras intestinas. Ya se habían dado anteriormente estas luchas interiores; mas ahora que los griegos quedaban libres en el exterior, surgió entre ellos el antagonismo, provocando hostilidades entre los Estados y luchas de los partidos dentro del mismo Estado. Atenas y Esparta constituyen la antítesis principal. La comparación de estas dos ciudades es tema muchas veces desarrollado. Sobre su antagonismo podemos pronunciar un juicio fundado en la historia. Ateniéndonos al objeto mismo, hay que reconocer la valía de los dos Estados y confesar que cada uno de ellos constituye una figura relevante por el desarrollo del espíritu, del carácter y de la constitución. No cabe abstenerse de pronunciar un juicio. Pero el juicio implica un criterio

y éste depende de la idea que se aplique. Se han aplicado al caso muchas categorías: las costumbres severas, la moralidad, el valor. Pero el criterio necesario es la virtud ética, esto es, aquí, la virtud política, la disposición de ánimo que está en unidad con el Estado. Pero esta virtud es común a unos y otros, a atenienses y a espartanos. Entra además en consideración el libre desarrollo de la peculiaridad individual: que los individuos hayan hecho de sí individualidades espirituales, obras de arte espirituales, que la individualidad haya logrado los mismos derechos que el todo y que la libertad de la individualidad haya existido y subsistido en la unidad sustancial del todo. Y si buscamos juicios de los antiguos, no debemos acudir a Platón, Jenofonte y los socráticos en general, que han pronunciado sus juicios conforme a una idea parcial preconcebida y cuyas censuras alcanzan sólo a los tiempos posteriores, testigos de los infortunios y la ruina de la democracia, sino a aquellos que conocen a fondo el Estado real, por haberlo dirigido, a los políticos prácticos, que tienen educada la conciencia de lo que es la naturaleza íntima del Estado. *Pericles* es uno de éstos, el más grande de todos los políticos que han existido, figura excelsa en el Olimpo de las individualidades griegas, el Zeus de éstas, como fue llamado por los mismos griegos. Se puede decir que nosotros, en la lejanía del tiempo, no debemos tener la pretensión de saber de esto más que Pericles. Este era sin duda parcial, como patriota ateniense; pero tenía una profunda conciencia del carácter sustancial de su patria; y la grandeza de su espíritu consiste en esta conciencia. En la oración fúnebre a los caídos en el primer año de la guerra del Peloponeso, no alaba a los atenienses por su valor y patriotismo, sino porque lucharon y cayeron en pro de una ciudad como aquella; de suerte que la causa defendida era lo que Pericles consideraba grande. Por lo tanto, si hemos de comparar ambas ciudades y por otra parte llegar a un juicio hondo, para el cual se requieren

idea y conocimiento histórico, debemos buscar orientación en el discurso de Pericles, quizá ampliado por el profundo espíritu de Tucídides; ambos eran espíritus cultos. Habría pues que comentar este discurso.

Respecto a las constituciones, hay que decir que ambos Estados, Atenas y Esparta, eran democracias. Una democracia totalmente abstracta no puede existir. Los asuntos de la comunidad son siempre asuntos singulares; tienen un largo proceso; no pueden estar al cuidado de la multitud, como tal; exigen una persona que los lleve o una pluralidad de personas que formen un colegio encargado de ellos hasta poderlos presentar al juicio de la multitud. La dirección democrática de una guerra sería completamente absurda. Por eso había en todos los Estados una comisión encargada de deliberar sobre los asuntos, antes de llevarlos a la multitud. En Atenas era el Consejo de los Quinientos.

El interés de los restantes Estados griegos gira también en torno al antagonismo de Atenas y Esparta. La particularidad de las demás ciudades semeja, por la grandísima diversidad de sus constituciones, a un hormiguero en continuo movimiento. Pero el interés capital se concentra en torno de Atenas y Esparta. Ya aquí se revela el comienzo del antagonismo entre la democracia y la aristocracia, antagonismo que en Roma aparece visible, desenvuelto y encarnado en una comunidad. La posición de los restantes Estados griegos se determina también por este antagonismo.

Atenas ha llegado en su desarrollo hasta la *más libre democracia*. Ya hemos dicho anteriormente que fue lugar de refugio para los habitantes de otras regiones de Grecia. Una raza mixta de griegos y asiáticos formó, pues, el pueblo ateniense. También hemos indicado ya que Atenas se dedicó pronto a la navegación; la orientación esencial de este Estado es el camino hacia el mar y por lo tanto va unida a la industria y al comercio. Sin embargo,

todo esto estaba fundado también sobre el otro elemento de la sociedad civil, la agricultura. La agricultura y la propiedad territorial formaban en Atenas la base de la existencia material. Las distintas direcciones de la actividad humana estaban unidas en Atenas; pero dieron ocasión a muchas discordias.

La agricultura, el tráfico marítimo y la vida de los montañeses constituían las determinaciones fundamentales del Estado ateniense. Los antagonismos entre las antiguas estirpes ricas y los habitantes más pobres surgen en época temprana. Los montañeses, *diacrios*, los pastores, viticultores y olivareros, los más numerosos, eran los más pobres; los propietarios de tierras laborables que vivían en la llanura, *pedieos*, eran los más ricos; entre unos y otros estaban los *paralios*, los habitantes de la costa, pacíficos y moderados. Este antagonismo se manifiesta históricamente muy pronto. Podemos pasar por alto lo más antiguo, por ejemplo, Teseo. Sin embargo, es notable el hecho de que se atribuya a éste la reunión de los distintos municipios del Ática en Atenas, bajo una autoridad y justicia comunes, de suerte que aquí hubo centro, mientras que en Lacedemonia, y aún más en Beocia, los habitantes estaban repartidos por todo el país. En Atenas se produjo, pues, una unión entre el campo y la ciudad. Y entonces aparecen frente a frente los tres partidos, fundados en las particularidades locales y en los modos de vida que dependen de ellas. En este sentido pueden llamarse clases. Vemos aquí las mismas clases que en Oriente; pero la situación es inestable y surgen contiendas entre estas clases antagónicas. Mas como constituyen en conjunto una unión, advertimos en la situación de la comunidad una fluctuación entre la aristocracia y la democracia. *Solón* le puso término, creando con su constitución un equilibrio de los contrarios. Las leyes de Solón afirmaron la igualdad de los ciudadanos, pues las cuatro clases en que dividió a los ciudadanos, según su fortuna, constituían

la asamblea del pueblo, que deliberaba y resolvía sobre los negocios públicos. Pero los ricos tenían cierta preferencia sobre los demás, principalmente en el desempeño de los cargos públicos, que estaban reservados a las tres clases superiores. Subsistió aquí, pues, un momento aristocrático, que sólo posteriormente fue suprimido.

Solón es citado como uno de los siete sabios; su figura señala el grado de la conciencia que siente la necesidad de una representación universal (por ejemplo la felicidad) y por lo tanto la necesidad de la ley. Es un gran destino para un individuo el dar leyes a un pueblo semejante, destino que ha correspondido a pocos mortales. Lo primero que se piensa en seguida, al hablar de esto, es que el pueblo debe darse a sí mismo sus propias leyes. La constitución democrática debe entregar al pueblo el poder legislativo; pero, como tal constitución, supone ya leyes. Existen leyes siempre; sólo que son informes. No puede tratarse, pues, sino de una modificación y redacción. Las leyes verdaderamente grandes e importantes ya existen; lo que falta no tiene importancia. Así Solón determinó también los derechos privados. Tanto Solón como Licurgo encontraron un determinado espíritu del pueblo en el derecho y la constitución, y le dieron una forma y determinación más precisas.

Es notable que inmediatamente después de la pacificación de Atenas, aún en vida de Solón y en su presencia, Pisístrato se erigiera en tirano. Solón llamó inútilmente a sus conciudadanos a la defensa de la constitución; se ve en esto cuán mal la libertad se había impreso en los ánimos de los atenienses. La constitución no se había convertido todavía en sangre y vida, por decirlo así; no se había convertido todavía en hábito de la existencia moral y civil. Pero más notable aún es que Pisístrato no alterase nada en la legislación y que, acusado, compareciese por sí mismo ante el Areópago. En Diógenes Laercio encontra-

mos una carta suya, en la cual invita a Solón a regresar a Atenas, explicando que no ha cambiado nada en las leyes y que se ha limitado a reivindicar los derechos de los Cecrópidas. Pisístrato fue un hombre justo y grande; su dominación fue necesaria para reprimir de hecho el espíritu de facción que Solón había reprimido teóricamente y para habituar a los atenienses a las leyes. Cuando esto hubo sucedido, los pisistrátidas se hicieron superfluos y fueron expulsados de Atenas fácilmente. Cuando las leyes se hubieron convertido en la libre eticidad, la dominación de uno solo resultó incompatible con las leyes, con el espíritu de los atenienses ya realizado. Las leyes de la libertad hubieron de entrar en contradicción con el poder de los pisistrátidas. Estos fueron expulsados, Hiparco muerto e Hipias desterrado. Mas entonces resurgieron los partidos: los Alcmeónidas, que estaban a la cabeza de la insurrección, defendían la democracia; los espartanos, por el contrario, apoyaban al partido contrario, al partido de Iságoras, orientado en dirección aristocrática. Los Alcmeónidas, con Clístenes a la cabeza, consiguieron la supremacía. Clístenes suprimió el momento aristocrático que aún existía en la legislación de Solón; hizo de las cuatro *filai*, diez. Lo demás se halla en cierta oscuridad; parece que disminuyó el influjo y preponderancia de las grandes familias. Hay que observar, en cuanto a estas *filai*, que cada una formaba una especie de comunidad, y tenía debajo de sí los *demos* y las *fratrías*. La masa del pueblo ateniense, la colectividad, elegía por sí estas particularizaciones; de suerte que lo particular obtuvo por este lado su validez, pero sin causar ningún perjuicio a lo general. Estas comunidades particulares tenían divinidades particulares, tradiciones, templos, teatros y fiestas propias, y concedían honores. Pericles, por último, hizo la constitución totalmente democrática; el poder del Areópago fue quebrantado por iniciativa suya. Era éste un antiguo tribunal, a cuyo cargo estaba la adminis-

tración del tesoro público; esta administración financiera pasó entonces a las manos de los ciudadanos. En el Estado moderno, el poder que propiamente no ejerce el monarca está entregado a su determinación; pero se considera como un punto capital de la constitución representativa el que la representación popular intervenga en la fijación y empleo de los ingresos públicos.

Un espíritu impera en el todo de esta democracia y la actividad del individuo podía obtener su expresión; la individualidad podía desenvolverse junto a la base sustancial del carácter. Existían para ello las más ricas disposiciones; también las individualidades de los círculos particulares tenían independencia.

En cuanto a la vida privada es de advertir que existía la *esclavitud*. Pero ésta no era, como entre los espartanos, la servidumbre de un pueblo originariamente libre y luego subyugado, sino que descansaba en una posesión privada, accidental, adquirida por compra. Esenciales para el genio ateniense eran la actividad y la igualdad jurídica y moral de los ciudadanos; dentro de las cuales podía prevalecer la diversidad de los individuos. Las personas privadas tenían en su trato mutuo una urbanidad muy fina y delicada, una cortesía efectiva, aunque sin las formas fijas y explícitas de nuestra cortesía. Esta *urbanidad* implica un continuo reconocimiento del derecho del prójimo con respecto a lo que yo digo; de suerte que yo respeto inclusive el derecho del prójimo a escucharme. En todo lo que digo hay en efecto algo de arrogancia; pues si algo aseguro, exijo de los demás, en cierto modo, un sí. Este continuo respeto a los demás es perceptible muy claramente en los diálogos platónicos. La urbanidad exige que yo no haga nada que revele la voluntad de imponerme al prójimo. Entre los atenienses, la *educación*, la cultura, constituye la forma de sus acciones, de tal suerte que el sello de la universalidad está impreso en todas ellas. El Estado y el culto religioso son quienes suministran la materia de esta educación.

Los grandes caracteres políticos han existido especialmente en Atenas. Aquí es donde ha tenido más espacio su desarrollo, pues aquí principalmente no solo se permitía, sino que se estimulaba a todo individuo a que hiciera valer su talento. Mas a la vez el individuo sólo puede hacerse valer cuando sabe satisfacer el espíritu y la opinión así como la pasión y la ligereza de un pueblo sumamente culto. Por otro lado el culto religioso dio al arte un gran estímulo. Este culto no consiste en oraciones o en llenar el ánimo con el pensamiento de Dios, sino que consiste en fiestas. El hombre se representa exteriormente como digno de Dios, justamente porque todavía no existe la intimidad. Atenas vivía, pues, para el fin de la belleza, teniendo en ella conciencia de la seriedad de la vida y revelándose también práctica y hábil.

En suma, los momentos de la esencia ateniense fueron la independencia de los individuos y una cultura animada por el espíritu de la belleza. En Atenas existía una libertad viva y una igualdad viva de costumbres y de cultura espiritual; y si la desigualdad de la fortuna era irremediable, no llegó nunca a grandes extremos. Junto a esta igualdad y dentro de esta libertad, toda desigualdad del carácter y del talento, toda diferencia individual podía hacerse valer libérrimamente y encontrar en aquel medio el más rico estímulo y fomento. Por iniciativa de Pericles fueron levantados aquellos monumentos eternos de la escultura, cuyas escasas reliquias asombran a la posteridad. Ante este pueblo fueron representados los dramas de Esquilo y Sófocles; y más tarde los de Eurípides, que ya no tienen, sin embargo, el mismo carácter plástico y ético y en los cuales el principio de la decadencia empieza a manifestarse. A este pueblo fueron dirigidos los discursos de Pericles. De este pueblo nació un círculo de hombres que han sido los clásicos de todos los siglos; a ellos pertenecen, además de los citados, Tucídides, Sócrates y Platón y también Aristófanes, que conservó toda la gravedad política de

su pueblo, en la época de la decadencia, y escribió y creó siempre con el pensamiento puesto en el bien de la patria. Vemos, pues, en los atenienses una gran actividad, movilidad y desarrollo de la individualidad, dentro del círculo de un espíritu ético. Este desarrollo espiritual de la individualidad es sin duda el carácter fundamental de Atenas.

La unidad de este espíritu, que aparece manifiesta en las resoluciones sobre los negocios públicos, fue creada por los estadistas y sus arengas públicas. Entre ellos descuella Pericles, el político más grande de la Edad antigua y moderna, verdadero carácter plástico. El bien y el honor de su patria fueron su único fin; esta sola idea le hace plástico; su vida entera, con todas sus circunstancias, perteneció a esta idea. Se consagró exclusivamente al grave cuidado de los negocios de su patria; nunca rió, ni se entregó a un placer, ni asistió a un banquete, desde el día en que se hizo hombre público. No podemos menos de rendirle la más alta admiración. Dominó con el poder de la palabra y con la prudencia de la conducta sobre el más culto y ligero de los pueblos. No cabe puesto más difícil que el suyo. Exclusivamente por su talento, su personalidad y la convicción que despertó de que era un hombre en absoluto noble, atento sólo al bien del Estado y superior a los demás por su espíritu y conocimientos, llegó Pericles a tan alta consideración y autoridad que Aristófanes lo llama el Zeus de Atenas –y esto, en un pueblo que de todos los grandes sentía envidia y que no toleraba ni la vulgaridad ni la doblez–. No podemos equiparar con Pericles a ningún estadista bajo el aspecto del poder de la individualidad.

Tucídides ha puesto en su boca aquel discurso, antes mencionado, la más profunda descripción de Atenas. Su discurso tiene por objeto la descripción de la ciudad por la cual se han sacrificado los guerreros atenienses. Pinta, pues, el carácter de Atenas; y lo que dice es de lo más profundo, de lo más justo

y verdadero que se ha dicho. Amamos lo bello, dice, pero sin pompa, sin profusión, con frugalidad, no como los bárbaros, que buscan el goce en lo desmesurado; filosofamos, pero sin dejarnos arrastrar a la blandura e inactividad (pues cuando los hombres se entregan a sus pensamientos, esta vida interior hace que se alejen de lo práctico, de la actividad enderezada a lo público, a lo universal); somos audaces y osados y en medio de este coraje nos damos cuenta, sin embargo, de lo que emprendemos (tenemos conciencia de ello); en otros, por el contrario, el denuedo tiene su base en la falta de cultura. Esta falta de cultura engendra otra clase de audacia, que pierde su acometividad con la reflexión y la razón; en cambio, los mejores son aquellos que saben discernir lo agradable y lo temible y no por ello se espantan de los peligros. Así somos nosotros, los atenienses; sabemos discernir mejor que nadie lo grato y lo penoso, a pesar de lo cual no eludimos los peligros. No es posible desconocer en todo esto la gravedad y la profundidad de la conciencia de Pericles; el cual nos pinta el más hermoso cuadro de una constitución, donde los ciudadanos están educados y tienen ante los ojos el interés de la patria, donde la individualidad es culta y posee una conciencia desarrollada de los negocios públicos y los intereses generales.

En Atenas asistimos al despertar de la libertad subjetiva; el hombre ha entrado en sí mismo y actúa libre y productivamente hacia afuera. Por esto vemos florecer también aquí todas las artes y ciencias. El *súmmum* de la poesía es el drama; y la poesía dramática, en su desarrollo más hermoso y logrado, en la tragedia y la comedia, aparece en Atenas. El florecimiento de la ciencia ha sido parte, con Sócrates, Platón y Aristóteles, de la cultura de Atenas. Igualmente la elocuencia ha alcanzado aquí su desarrollo supremo y las artes plásticas han llegado a su cumbre también en Atenas. Vemos nacer aquí todo esto en su idealidad,

porque el hombre se ha hecho consciente de sí mismo, se ha hecho objetivo y ha objetivado a la vez su idea.

El arte y la ciencia son los modos ideales en que el espíritu de un pueblo se hace consciente de sí mismo; y lo más alto que un Estado puede alcanzar es que el arte y la ciencia se desarrollen en él, alcancen en él una altura que corresponda al espíritu del pueblo. Este es el fin supremo del Estado, el cual, sin embargo, no debe tratar de producirlo como una obra, sino que este fin debe producirse por sí mismo. Un pueblo tiene mucho que hacer con la realidad: tiene que infundir su forma, su interior al mundo, para hacerse objetivo a sí mismo; pero el verdadero modo de ser objetivo para sí mismo es conocerse. Atenas ha cesado ya de ser reverenciada por un pueblo. Pero las obras de su espíritu siguen insuperadas ante nosotros.

3. *Esparta*

El reverso de Atenas es Esparta. También aquí existía una constitución democrática, moderada por cierta aristocracia; pero esta constitución daba de tal modo la preponderancia al principio democrático, que se transformó en aristocrática antes que la de Atenas.

Los comienzos de Esparta son muy distintos de los de Atenas. Los espartanos eran *dorios*, tribu cuyo nombre no se encuentra en Homero. Los atenienses eran jonios. Esta diversidad nacional se hace sentir también respecto de la constitución. Los dorios, que venían de Tesalia, bajo la dirección de los Heráclidas, aparecen como una tribu extranjera en el Peloponeso y subyugan a los *aqueos* indígenas, condenándolos a la esclavitud bajo el nombre de *ilotas*. Los ilotas eran, sin duda, los antiguos naturales y estaban, frente a los nuevos señores, en una situación mucho

peor que los esclavos en Atenas. Estos eran objeto de compras accidentales y aisladas; por parte de la familia de sus dueños y vivían en casa de éstos. En Esparta, por el contrario, los primitivos habitantes libres se encontraban en situación de esclavitud. Había un continuo estado de guerra en Lacedemonia. Los griegos actuales no viven bajo la dominación turca una vida tan dura como los ilotas en Esparta; aunque están entregados a todos los malos tratos posibles y no tienen existencia política, son personalmente libres; en cambio los ilotas eran también maltratados y, además, esclavos. Lo mismo que a los ilotas acaeció más tarde a los mesenios. Esta dureza inhumana formaba parte del carácter de los espartanos. Al posesionarse de su cargo, los éforos hacían una declaración de guerra en toda regla contra los ilotas, que se hallaban continuamente expuestos a los ejercicios bélicos de los jóvenes espartanos. Estos se dedicaban a la caza de ilotas, con objeto de desarrollar así el gusto y amor a la guerra. Los ilotas eran avisados de la caza inminente; no para que pudiesen escapar, sino para que su intento de fuga dificultase la matanza a los jóvenes espartanos y fomentase en éstos la astucia y el hábito de vencer a un enemigo precavido. Tal cosa no ha sucedido aún en Turquía. Algunas veces los ilotas fueron puestos en libertad y armados, para combatir contra el enemigo entre las filas de los espartanos, y después de haberse portado valerosamente, contribuyendo a salvar el Estado, fueron asesinados, a su regreso, del modo más cobarde y pérfido, por razón de Estado, en número de ocho a diez mil hombres. Esparta revela en esto la mayor falta de escrúpulos. Los espartanos tenían, pues, la guerra en su seno; vivían en perpetuo ataque y defensa, como nave de esclavos, donde la tripulación ha de estar en continua vigilancia y es constante el peligro de una sublevación.

La segunda determinación básica es el reparto igualitario de la *propiedad*. Refiere Plutarco que este reparto fue hecho por

Licurgo. Se dividió el territorio en treinta mil partes, de las cuales tocaron nueve mil a los espartanos y las restantes a los lacedemonios y periecos, primitivos habitantes que, aunque vencidos, no fueron despojados de su libertad como los ilotas y los mesenios, sino permanecieron en una situación más libre. Al mismo tiempo y con el fin de mantener la igualdad, se estableció que las parcelas no podrían ser vendidas. Esta igualdad de la propiedad es una abstracción insensata o una insensatez abstracta. En las cosas exteriores no puede haber igualdad; la desigualdad entra en el concepto mismo de lo exterior. La desigualdad de la propiedad fue justamente el mal que aquejó más tarde a Esparta. Como las parcelas no podían ser enajenadas ni divididas y se aglomeraban con los matrimonios –pues las hijas eran herederas– muchos fundos vinieron a estar en posesión de algunas familias y la propiedad se encontró, al fin, en pocas manos; con lo cual Lacedemonia decayó, mostrando cuán insensato es querer establecer la igualdad de un modo forzado, modo que, sobre tener tan poca eficacia, destruye la más esencial libertad, a saber, la de disponer cada cual de su propiedad.

Otro momento notable en la legislación de Licurgo es la prohibición de toda *moneda* que no fuese la de hierro. Licurgo fue ridiculizado por ello; pero esta prohibición implica esencialmente la imposibilidad de todo comercio marítimo, de todo tráfico exterior e interior. La actividad esencial que conduce a la cultura no podía, pues, tener lugar entre los espartanos. Estos carecían también de la potencia marítima, que sirve para proteger y favorecer el comercio. Cuando necesitaron barcos, los pidieron a los persas.

Los espartanos *comían juntos*. Esta práctica estaba destinada especialmente a conservar la igualdad de las costumbres y la familiaridad entre los ciudadanos. Pero no hay que apuntársela como gran excelencia, porque los que fueran demasiado pobres

para contribuir a la comida común, no podían participar en ella. Comer y beber es actividad privada; cada cual lo hace por sí y es indiferente que lo haga solo o acompañado. Los atenienses comían por sí y sin duda también a veces en compañía; y vemos por Jenofonte y Platón cómo sus banquetes servían al comercio espiritual. Pero en rigor estaban en comercio espiritual el día entero, paseando por la plaza y conversando. La sociabilidad de los griegos se manifestaba en los gimnasios. Entre los cretenses se hacían también comidas comunes cuyos gastos se consignaban como gastos de la comunidad, de suerte que hasta el más pobre podía tomar parte en ellas; sin embargo los cretenses gozaban, como es sabido, de mala fama, siendo llamados en el Nuevo Testamento κακά θηρία y γαστέρες, malas bestias y vientres haraganes.

Refiriéndonos de un modo más concreto a la *constitución* de Esparta, es de advertir que el pueblo era quien resolvía, pero que esta democracia se hallaba templada por la *guerusía*,[1] compuesta de treinta miembros, a la cual pertenecían los dos reyes. Estos eran los primeros magistrados y a la vez los generales en jefe, semejantes a los capitanes generales o gobernadores de los Países Bajos, jefes de las fuerzas de mar y tierra. La base del Estado era, pues, democrática, pero con fuertes modificaciones que hacían de ella casi una aristocracia y oligarquía. Los *guerontes*[2] eran elegidos por el pueblo entre los mejores y con carácter vitalicio; tenían el poder supremo político y judicial y la inspección sobre las costumbres de los ciudadanos. En su acción no conocían límites y sólo habían de consultar su propio juicio, no leyes escritas. *Otfried Müller*, en su historia de los Dorios, aprecia esta institución en demasía. Escribe: el derecho estaba impreso en lo íntimo, por

[1] Consejo de ancianos.
[2] Miembros del Consejo de ancianos.

decirlo así.[1] Pero semejante impresión es siempre algo muy indeterminado; es necesario que las leyes estén *escritas*, a fin de que se sepa de un modo determinado lo que está prohibido y lo que que está permitido.

Este poder de los guerontes parece muy aristocrático. Por el contrario, los *éforos* son una defensa contra la monarquía y la guerusía. Los cinco éforos (que recuerdan los cinco miembros del Directorio en Francia) eran elegidos por el pueblo para un año, como los tribunos en Roma; estaban unidos al pueblo contra los reyes y la guerusía. No poseemos noticias determinadas sobre su elección. Aristóteles dice que la forma de elección era harto infantil, pues, los éforos resultaban elegidos por el acaso (quizá por sorteo). Parece que en su elección no se miraba a la fortuna, familia ni distinción. Los éforos actúan principalmente en todas las negociaciones con los Estados extranjeros y parecen haber gozado de gran ascendiente en la asamblea del pueblo. Tenían plenos poderes para convocarla, presentar y hacer votar leyes, poco más o menos como los *tribuni plebis* en Roma. Platón y Aristóteles llaman a su poder una tiranía. Es muy posible que lo fuera. Eran tiranos como en la Francia moderna lo han sido los hombres del Comité de Salud Pública, que también procedían del pueblo y practicaban esa tiranía. Lo más importante parece haber sido que la torpeza de los lacedemonios hacía necesario un poder concentrado en pocas manos.

Las *costumbres* de los lacedemonios eran muy severas. El bien de la patria era un deber absoluto para todos. Igual sucedía entre los atenienses; pero con la conciencia determinada y un espíritu más culto. Aquí vemos, por el contrario, la virtud rígida y abstracta, la vida para el Estado; pero de tal modo que desaparece la movilidad, la libertad de la individualidad. La cultura política

[1] L. c., vol. 2, p. 94.

de Esparta se basa en instituciones que responden perfectamente al interés del Estado, pero que sólo tienen por fin la igualdad sin espíritu, no el movimiento libre. No debe celebrarse tanto la sencillez de las costumbres, cuando ésta es obtenida a costa de la cultura del espíritu. Platón y Aristóteles encomian el Estado lacedemonio, por la unidad con el fin del Estado en que se mantiene al individuo. En Atenas el individuo era más libre y el bien del Estado no se basaba sobre la virtud del ciudadano exclusivamente. Como los lacedemonios orientaban completamente su espíritu hacia el Estado, la cultura del espíritu, el arte y la ciencia no arraigaron entre ellos. Carecían de esa cultura universal, de esa movilidad y humanidad que existía entre los atenienses. Los espartanos producían en los restantes griegos la impresión de unos hombres rígidos, groseros, torpes, que no sabían tratar los negocios complejos o, por lo menos, resultaban muy desmañados en ellos. En Tucídides dicen los atenienses a los espartanos: "Tenéis costumbres y leyes que no se parecen en nada a las demás; y cuando venís al extranjero, no procedéis ni según ellas, ni según lo que es tradicional en el resto de la Hélade". También en Tucídides, los atenienses, que no están pintados con muy favorables rasgos, dicen en una ocasión famosa a los de Melos (a quienes quieren atraer a su lado) que lo justo es lo útil. Los lacedemonios observaban en su trato mutuo la justicia; pero su conducta con el extranjero puede resumirse diciendo que fueron los más descarados de todos los hombres en proclamar loable lo que para ellos era grato, y justo lo que para ellos era útil. La determinación abstracta y absoluta del derecho a perseguir un fin los llevó a la injusticia. Es sabido, por lo demás, que el robo se practicaba entre ellos como un ejercicio. En Esparta, como en Egipto, el robo de lo necesario para la vida estaba permitido en ciertas circunstancias; el ladrón debía solamente no dejarse descubrir. Ya se ha indicado cómo la conducta de

los espartanos con los ilotas atestigua su íntima injusticia. No debemos buscar ciencia ni arte en Esparta, sino sólo en Atenas. La ciencia y el arte no pueden producirse sino allí donde la individualidad puede llegar a una concepción libre.

Así es como ambos Estados, Atenas y Esparta, se hallan frente a frente. La eticidad del uno consiste en una rígida dirección hacia el Estado; en el otro se encuentra esta misma relación ética, pero con una conciencia desarrollada y una actividad infinita, dedicada a la producción de lo bello y luego también de lo verdadero. Alcanzando la conciencia de sí misma, de su idealidad, Atenas se ha sobrevivido; pues esta misma idealidad era también el principio de la corrupción de la eticidad. Esta corrupción consiste en que el hombre se aparta de la costumbre general. El retraimiento del individuo dentro de su yo, trae en la ciencia y en el arte la esencia verdadera a la intuición, a la objetividad exterior; pero por otro lado, el individuo encuentra en sí su particularidad y quiere hacerla valer contra el fin general. Con lo cual se produce la corrupción de la ley general, de la costumbre general, como vemos en Atenas. En Esparta aparece esta corrupción inmediata y sin nada que la compense; el retraimiento del espíritu en sí mismo no desarrolló la forma bella; y por eso la corrupción de los espartanos es fea. Los atenienses se mostraron en su decadencia, no sólo amables, sino grandes, nobles, de modo que no tenemos más remedio que compadecerlos; en cambio, entre los espartanos, el principio de la subjetividad, condujo a una codicia vulgar y a una vulgar corrupción.

4. *La guerra del Peloponeso y sus consecuencias*

El principio de la decadencia, de la ruina interior de Grecia, se manifiesta y actúa primero en la evolución política, tanto en

las guerras de los distintos Estados griegos entre sí, como en las luchas de las facciones, dentro de las diversas ciudades. La eticidad griega impuso en Grecia la incapacidad de formar un Estado común; pues el aislamiento mutuo de los pequeños Estados, la concentración en ciudades, donde el interés y el desarrollo espiritual podían ser en conjunto los mismos, era condición necesaria de aquella libertad. Sólo existió una momentánea unión en la guerra de Troya; y esta unidad no pudo reproducirse ni siquiera en las guerras médicas. Aunque se percibe una corriente hacia la unificación, era débil y estaba obstaculizada por la rivalidad. La lucha por llegar a la hegemonía encrespaba a los Estados unos contra otros. Aún no había en Grecia un orden general, un centro abstracto. Cada comunidad quería ser por sí el todo. Sólo la necesidad de la guerra contra los persas produjo la hegemonía como algo temporal. Aún no se había encontrado el modo de que varias comunidades formasen una unión justa y libre. La hostilidad entre Atenas y Esparta se enderezaba a erigir la hegemonía en permanente, a crear un centro fijo. Atenas sucumbió, porque las otras comunidades se sentían oprimidas por las ejecuciones y la dominación ateniense y se adhirieron al Estado enemigo.

La ruptura general de las hostilidades tuvo lugar, por fin, en la guerra del Peloponeso. Antes de la guerra y aun al principio de ella, estaba *Pericles* al frente de Atenas, que había seguido combatiendo victoriosamente contra los persas y, prosiguiendo sus guerras de conquista, aumentaba de continuo en bienestar, mientras que Esparta llevaba mucho tiempo tranquila y como sepultada en sí. Atenas quiso ya entonces salir de sí misma; desde las guerras médicas había conservado la hegemonía y, por lo tanto, el dominio sobre las islas y el continente. Una multitud de aliados, islas y ciudades, hubo de pagar un tributo para la prosecución de la guerra contra los persas; y este tributo era pagado en

dinero, en lugar de barcos o tropas. Esto concentró un enorme poder en Atenas; una parte del dinero se aplicó a grandes obras arquitectónicas, de las cuales, como obras del espíritu, gozaban asimismo los aliados. Pero se pudo ver, después de la muerte de Pericles, que éste no había gastado el dinero solamente en obras de arte, sino que también se había cuidado del pueblo, por la cantidad de provisiones que se encontraron acumuladas en muchos almacenes, especialmente en el arsenal. Jenofonte dice: "¿Quién no necesita de Atenas? ¿No necesitan de ella todos los países ricos en trigo y rebaños, en aceite y vino, todos los que quieran medrar por su dinero o su talento, los artistas, sofistas, filósofos, poetas y cuantos tienen afán de cosas dignas de ser vistas y oídas en lo sacro y en lo profano?" Sin embargo, los aliados de Atenas se sentían oprimidos. El medio de unir distintos Estados libres no se había encontrado todavía.

Atenas hallábase entonces en su florecimiento supremo. Un genio como Pericles pudo mantener unida esta democracia; pues aun allí donde los que resuelven son muchos, ha de formarse siempre una jefatura individual. Esta es, en las repúblicas, la personalidad peculiar, que se mantiene a la cabeza de todo porque no es ni más ni menos que lo que los demás reconocen en ella. Así Pericles se manifiesta como el más sabio y el más virtuoso. Pero semejante situación en la democracia sólo puede surgir una vez, porque es producto de la casualidad. Pronto se destacan individuos de malas intenciones y escaso talento que el populacho encumbra.

La guerra del Peloponeso fue esencialmente una lucha entre Atenas y Esparta. Tucídides nos ha dejado la historia de su mayor parte y esta obra inmortal constituye la ganancia absoluta que la humanidad ha obtenido de aquella lucha. Atenas se dejó arrastrar a las descabelladas empresas de Alcibíades; y, muy debilitada por ellas, sucumbió a los espartanos. La forma de la unidad

sustancial alcanzó la preponderancia sobre la especie de unidad que Atenas había formado. Atenas no fue vencida por la virtud de Esparta, sino porque ésta cometió una vil traición; insegura de triunfar por sí misma, provocó la intervención extranjera en el litigio griego, haciéndose apoyar por el rey de Persia con dinero y una armada. Por segunda vez Esparta obró vil y traidoramente contra Grecia, aboliendo la constitución democrática en los Estados que habían pertenecido hasta entonces a la liga democrática y oprimiendo a las ciudades con la introducción de un poder oligárquico. También en Atenas impuso Esparta la oligarquía por algún tiempo. Las facciones que deseaban la oligarquía y a las cuales los espartanos dieron la preponderancia, no eran en Atenas bastante fuertes para sostenerse por sí mismas y necesitaron el apoyo de Esparta. Esta se halló, pues, a la cabeza de Grecia. Pero para ella las ciudades no fueron aliadas, como para Atenas antaño, sino sometidas. Los espartanos cometieron una tercera alta traición, su traición capital, en la paz de Antálcidas, por la cual abandonaban a la dominación persa las ciudades griegas del Asia Menor y de las islas Cícladas. Esparta llegó a la hegemonía haciendo traición a Grecia.

El yugo espartano fue sacudido pronto. Lacedemonia había alcanzado un gran poderío mediante las oligarquías que impuso en las distintas comarcas y las guarniciones que mantenía en algunas ciudades, como Tebas. Pero las ciudades griegas se irritaron mucho más con la opresión espartana que antes con la dominación ateniense. Alzáronse, pues, contra ella y a la cabeza se puso Tebas, que fue por un momento el pueblo más insigne de Grecia. Tebas libertó a los griegos y redujo a Esparta a la insignificancia. Quedó deshecha la dominación de Lacedemonia sobre el Peloponeso y cumplida la gran némesis; volvieron los mesenios a su situación primitiva y Megalópolis fue restablecida en Arcadia. La restauración del Estado mesenio opuso

un poder permanente a los lacedemonios. La preponderancia de Tebas parece haber estado ligada a dos grandes individualidades, *Pelópidas* y *Epaminondas*. Lo subjetivo era lo preponderante en Tebas. Atenas era el lugar donde imperaba la libre reflexión. En Tebas imperaba la cordialidad subjetiva. Por esto floreció en ella singularmente la lírica, la poesía de lo subjetivo; allí nació Píndaro, el más grande poeta lírico; allí prestaron el juramento de morir los trescientos, la llamada Legión Sagrada, que formaba el núcleo del ejército tebano y pasaba por estar compuesta de jóvenes ligados por los lazos del amor.

Pronto cesó el momentáneo esfuerzo de Tebas, que recayó en su posición subalterna. Toda Grecia se manifestó entonces debilitada y descompuesta. Ningún Estado podía subsistir sin alguna suerte de relación amistosa con otros; y, sin embargo, no había ninguna autoridad que impusiera la paz y la tranquilidad entre ellos. La necesidad de un centro y la imposibilidad de constituirlo se hizo sentir igualmente dentro de las distintas ciudades, divididas, en su mayoría, por facciones incompatibles, como en las ciudades italianas de la Edad Media. El triunfo de una facción acarreaba la proscripción de los contrarios y éstos pedían auxilio entonces a los enemigos de su patria para hacer la guerra a su propia ciudad. Ya no era posible una tranquila coexistencia de los Estados, que prepaban su mutua decadencia. Grecia ya no podía encontrar la salvación en sí misma; necesitaba una autoridad. Y esta autoridad tenía que venir de fuera.

5. *La decadencia de la eticidad griega*

La segunda forma de la decadencia es la más profunda; el principio del pensamiento libre, de la interioridad del hombre, ha traído la caída. La evolución del espíritu hasta el pensamien-

to, hasta la idealidad de algo universal e interno, se ha realizado en Grecia. Adviértase que el espíritu griego, puesto que el espíritu es aquí objeto para sí mismo, implica que el espíritu se desarrolle por sí, se haga libre por sí; el fortalecimiento del pensamiento camina paralelo al resto del progreso.

El desarrollo del arte radica en el principio de que la individualidad intime consigo misma, de que ya no exista interés por la realidad, de que los individuos ya no pongan su interés en el Estado, sino que empiecen a perderse en sí mismos y que la realidad se convierta en idealidad. El arte trae consigo incluso la decadencia de la religión bella, al hacer patente todo lo sensible. Cuando en la materia no queda ya nada que trascienda de la idea, cuando el arte tiene vida independiente, todo lo sensible se ha hecho patente y todo interés ha huido del objeto como tal. El espíritu no puede hacer valer más que el contenido que permanece secreto y éste es el superior contenido de la religión especulativa. El momento sensible, que existe en la religión bella, ha perdido su significación para el espíritu adentrado en sí mismo. Esta evolución, por la que el arte mismo alcanza la cumbre, en la cual su contenido pierde el interés, tiene lugar también en el pueblo ateniense. Platón no ha desterrado de su República el arte; se ha negado tan sólo a seguir considerándolo como dios.

El mundo oriental lleva también en sí la corrupción; pero el principio oriental implica la determinación de no llevar en sí el principio que le es opuesto. No da por sí al espíritu la libertad de volverse contra sí mismo. En los Estados orientales, donde existe esta falta, esta oposición interna, no puede llegarse a una libertad moral, porque su supremo principio es la abstracción. El mundo oriental encierra, pues, corrupción, pero no un principio de la corrupción, que esté justificado en sí mismo. El principio de la belleza griega, por el contrario, encierra en sí el otro principio de la subjetividad individual, que es perturbador para

este principio de la eticidad, la cual existe esencialmente como costumbre y hábito y constituye la sustancia del espíritu griego. Esta eticidad griega, con ser tan sumamente bella, amable e interesante en su manifestación, no constituye, sin embargo, la posición suprema de la conciencia espiritual. Le falta la forma infinita, aquella reflexión del pensamiento sobre sí, la liberación del momento natural, de lo sensible, momento que reside en el carácter de la belleza y de la divinidad; le falta libertarse de la inmediatez en que se halla la eticidad; le falta la aprehensión del pensamiento por sí mismo, la infinitud de la conciencia de sí mismo, por la cual lo que debe valer para mí como derecho y eticidad se confirma en mí por el testimonio de mi espíritu, y por la cual también lo bello –que es la idea aunque sólo en intuición o representación sensible– se convierte además en lo verdadero, en un mundo interior, suprasensible. El espíritu no pudo permanecer más que breve tiempo en la posición de la unidad, espiritual bella; la fuente del progreso ulterior y de la corrupción fue el elemento de la subjetividad, de la moralidad, de la propia reflexión y de la interioridad.

Se encuentran en la Edad Moderna hombres grandes y profundos, como, por ejemplo, *Rousseau*, que buscan lo mejor en el pasado. Pero esto es un error. Nos sentiremos, sin duda, atraídos eternamente por Grecia; pero no encontramos en ella la suprema satisfacción, porque a esta belleza le falta la verdad. El principio superior aparece, para el anterior e inferior, siempre como corrupción, como aquello por lo cual las leyes del mundo existente son negadas, desconocidas. Esta negación es la que quita al Estado y a los individuos su virtud.

La vida concreta de los griegos es eticidad, vida para la religión, para el Estado, sin más reflexión, sin determinaciones universales, que necesariamente se alejan en seguida de la forma concreta y se oponen a ella. La ley existe y el espíritu está en ella.

Pero tan pronto como el pensamiento surge, examina las constituciones, descubre lo que es mejor y exige que lo que considera como tal, sustituya a lo existente. El principio del pensamiento es pertubador para la determinación sobre la cual descansa la existencia del mundo griego. Este principio superior es de tal índole, que exige conciliación; pero esta conciliación sólo puede tener lugar en un punto de vista superior a la forma del espíritu griego. Mas, por otra parte, es de tal naturaleza, que necesariamente brota del espíritu griego. Pues el espíritu es el objeto de los griegos y este punto de vista implica, en su evolución, que se desarrolle el pensamiento, la subjetividad. El principio del pensamiento libre, de la interioridad, es, por lo tanto, el que ha producido la escisión. Anteriormente las leyes y las costumbres valían sin condiciones; la individualidad humana formaba una unidad con lo universal. Era ley universal honrar a los dioses y morir por la patria, y todos cumplían el contenido universal, sin más averiguación. Pero cuando el hombre se hubo adentrado en sí mismo, empezó a indagar si debía y quería someterse al contenido. El despertar de este pensamiento trajo la muerte para los dioses de Grecia y para la eticidad bella. El pensamiento aparece aquí, por lo tanto, como el principio de la decadencia, que es la decadencia de la eticidad bella; pues al saberse afirmativo, el pensamiento establece principios racionales que se hallan en relación esencial con la realidad existente y en oposición a la costumbre restrictiva.

Admiramos las obras de los griegos y ellas son nuestros modelos. No obstante, hay en su principio una limitación que no radica en este o aquel defecto de las leyes o de las pasiones, de los individuos particulares. La religión de los griegos era la religión de la belleza, o sea: estaba contaminada de momentos sensibles; su Dios es una individualidad bella. Igualmente su constitución, sus leyes, sus usos y costumbres han sido una etici-

dad bella; pero la manera como regían era inmediata. Ha faltado a los griegos el conocimiento de su principio, la conciencia de la subjetividad, del pensamiento, que se aprehende a sí mismo. Pero la religión bella, lo mismo que las leyes y constituciones, son el fruto de la idealidad del pensamiento; aquella conciencia había de despertar, por lo tanto, en Grecia. Ahora bien; la individualidad que se hace libre por sí, surge de dos modos: primero, como la idea universal de lo verdadero y segundo, como la idea particular de la subjetividad, en que están comprendidas las pasiones y el arbitrio de los individuos. Pero esta interioridad significa la corrupción del mundo griego; el pensamiento, lo universal interno, amenaza la bella religión de los griegos; las pasiones y el arbitrio de los individuos amenazan a las constituciones políticas y a las leyes; y la subjetividad, que se aprehende y se revela en todo, amenaza a la existencia inmediata toda. Así se realizan la disolución de la religión y la de la democracia; ésta cae por sí misma en la contradicción de que la individualidad haya de ser exaltada a la suprema cumbre para ser real y de que a la vez el pueblo mismo deba imperar, como lo universal. Sólo en Pericles vemos lograda esta unidad: la existencia de una cumbre suprema y el imperio del pueblo en ella. Más tarde el Estado fue sacrificado a los individuos, como éstos al Estado.

El más hermoso florecimiento de la vida griega sólo duró unos sesenta años, desde las guerras médicas hasta la del Peloponeso, 492-431 antes de J. C. El principio de la moralidad, que surgió necesariamente, fue el comienzo de la decadencia. El principio de la libertad griega implica la necesidad de que también el pensamiento se hiciera libre; el desarrollo del pensamiento empieza a la vez que el desarrollo del arte. Antes de empezar la guerra del Peloponeso, la cultura espiritual se había desarrollado tanto, que había alcanzado su posición absoluta. Primeramente los siete sabios habían empezado a formular proposiciones gene-

rales; sin embargo, en aquella época, la sabiduría radicaba de preferencia en el conocimiento concreto. Los más antiguos *filósofos jonios* pusieron por principio lo natural. Con los *sofistas* empezó el raciocinar y el reflexionar sobre lo existente. El pensamiento, que es independiente y tiene en sí la determinación, se revela tan incompatible con la forma política de Grecia como con la religión bella; éstas engendraron en su seno a su propio enemigo. El pensamiento, atreviéndose con todo, hace a todos los objetos ideales, los penetra y los pulveriza. Se revela señor de esos objetos. Pero en esta transitoriedad todavía no se ha aprehendido a sí mismo, todavía no ha encontrado su centro.

Los *sofistas* fueron los hombres cultos de la Grecia de entonces y los propagadores de la cultura. Justamente esta movilidad y actividad que hemos visto entre los griegos, en la vida práctica y en el cultivo del arte, revélase en aquellos en el ir y venir y aplicarse a las representaciones; de suerte que, así como las cosas sensibles son modificadas y transformadas por la actividad humana, así también el contenido del espíritu, lo mentado, lo conocido, es removido de un lado para otro y se torna objeto de la atención y esta atención se convierte en interesante por sí. El movimiento del pensamiento y el interior abandonarse al pensamiento, este juego desinteresado, conviértese ahora en el objeto mismo del interés. La ciencia del pensamiento se revela primero como un pensar formal, como el arte de mover de un lado a otro las representaciones. Los sofistas, que no son sabios ni hombres científicos, sino los maestros cultos del manejo del pensamiento, prueban lo que afirman y llenan de asombro a los griegos porque saben probarlo todo, como suele decirse. Los sofistas tenían respuesta para toda pregunta y puntos de vista generales para todos los intereses de contenido político y religioso; el ulterior desarrollo consistió en probarlo todo, en descubrir en todo un lado justificable.

En la democracia existe la peculiar necesidad de hablar ante el pueblo, de representarle algo; y esto exige que se le ponga debidamente ante los ojos el punto de vista que debe considerar como esencial. La cultura del espíritu es para ello necesaria y los griegos aprendieron esta gimnasia con sus sofistas. Pero en ellos el pensamiento era sólo un pensamiento raciocinante, que aún no había encontrado en sí un punto de reposo, ni estaba atenido a nada fijo. Su esencia no ha pasado, pues, de arte dialéctico; y debe tener ante ella algo que le aparezca como un fin fijo. Este fin lo tuvo en el hombre. Una sentencia fundamental de los sofistas decía: "el hombre es la medida de todas las cosas". Pero en ésta, como en todas sus sentencias, existe la ambigüedad de que el hombre puede ser entendido como el espíritu en su profundidad y verdad o en su arbitrio e intereses particulares. El principio de los sofistas era generalmente que el hombre subjetivo constituye la medida de todas las cosas. El hombre como individualidad particular fue para ellos el fin; y la utilidad para su existencia natural fue el punto de vista supremo. Declararon por consiguiente la arbitrariedad principio de lo justo y establecieron que lo útil al sujeto es el último fundamento de determinación. Ahora bien, esta opinión individual es totalmente contraria al espíritu griego. Pero esta cultura del pensamiento fue para el individuo el medio de imponer sus designios e intereses en el pueblo; el hábil sofista sabía presentar el objeto por este o aquel lado y las puertas quedaban abiertas de par en par a las pasiones. Esta sofística vuelve a presentarse en todas las épocas; sólo que bajo distintas formas. Así también en nuestros tiempos, considera que la opinión subjetiva sobre lo justo, el sentimiento, es el fundamento de determinación.

En Sócrates, por el contrario, aparece como último fin lo universal, el pensamiento, la necesidad de que el hombre se

encuentre a sí mismo como ser universal y pensante y de que conozca no lo útil a la particularidad, sino lo que es justo y bueno. Los griegos sabían lo que era ético en cada circunstancia. Pero la necesidad de que el hombre lo busque en sí y lo saque de sí, ésta es la posición de Sócrates, que es quien ha proclamado la libre independencia del pensamiento en sí. Anaxágoras fue el primero que proclamó que Dios es lo absoluto; enseñaba que el pensamiento mismo es la esencia absoluta del mundo. Sócrates ha explicado luego que lo interior, lo determinado por el pensamiento, es el bien y algo absolutamente universal. Con esto surgió la libertad del pensamiento, que se aprehende a sí mismo. Sócrates trajo la interioridad del hombre ante su conciencia, de suerte que la medida de lo justo y lo ético quedó puesta en la conciencia moral. En esto consiste la oposición entre la eticidad hasta entonces existente y la de la época subsiguiente; los primeros griegos no tenían conciencia moral. Sócrates es célebre como maestro de moral; en realidad es el descubridor de la moral. Él ha proclamado que el pensamiento es lo supremo, lo determinante. Los griegos han tenido eticidad; pero Sócrates se propuso enseñarles las virtudes, los deberes etc., morales, que tiene el hombre. El hombre moral no es el que quiere y hace lo justo; no es el hombre inocente, sino el que tiene conciencia de su acción.

Esto produjo una ruptura con la realidad; y tal, que la conciliación de la interioridad, de la subjetividad, con lo concreto, no pudo tener lugar todavía; sólo se verificó posteriormente. Pero sí quedó proclamado entonces el principio, por el cual un mundo interior encontró su base y se separó de lo que había sido hasta entonces un mundo objetivo. Así fue como desde entonces los individuos pudieron hallar su satisfacción en un mundo ideal, sin vincularse al Estado. Los hombres más eminentes se entregaron a este mundo ideal y se hicieron imprácticos. Surgió la

ῥαθυμία;[1] y el principio de que el pensamiento es quien determina lo que es justo y bueno, hizo que se planteasen las cuestiones de si los dioses existen o no, y qué son y qué es la justicia, lo justo y ético, etcétera. Las leyes y costumbres ya no fueron consideradas justas y válidas por sólo ser leyes y costumbres. Estableciose, pues, un nuevo tribunal para determinar lo que era justo; fueron arrastrados los objetos ante un tribunal interior. Entonces *Platón*, el discípulo de *Sócrates*, quiso ver desterrados de su república a Homero y Hesíodo, los creadores de las representaciones religiosas griegas, exigiendo, que lo que se debe adorar como Dios, tenga una representación superior y congruente con el pensamiento. Aunque Sócrates cumplió siempre sus deberes de ciudadano, ya no era su verdadera patria el Estado existente –con su religión–, sino el mundo del pensamiento. Habiendo atribuido a la evidencia, a la convicción de frivolidad, la función de determinar al hombre en sus actos, consideró al sujeto como lo decisivo frente a la patria y la costumbre e hizo de sí mismo un oráculo en el sentido griego. Decía tener en sí un δαιμονιον, un genio, que le aconsejaba lo que debía hacer y le revelaba lo que era provechoso para sus amigos. Cuando Sócrates quiere hacer reflexionar a sus amigos, el coloquio es siempre negativo, esto es, los lleva a la conciencia de que no saben qué sea lo justo. El principio de Sócrates resulta revolucionario frente al Estado ateniense, pues lo peculiar de este Estado es que la costumbre constituye la forma de su existencia, o lo que es lo mismo, que el pensamiento es inseparable de la vida real. El destino de Sócrates refleja la lucha del pensamiento consigo mismo. Según Aristóteles, fundó Sócrates la virtud en el saber, pero pasando por alto el hábito. Tenía para sí la justificación del pensamiento; aquel demonio le ordenaba obrar así. Era esta una divinidad distinta de las anteriores.

[1] Frivolidad.

En Sócrates vemos representada la tragedia del espíritu griego. Es el más noble de los hombres; es moralmente intachable; pero trajo a la conciencia el principio de un mundo suprasensible, un principio de libertad del pensamiento puro, del pensamiento absolutamente justificado, que existe pura y simplemente en sí y por sí; y este principio de la interioridad, con su libertad de elección, significaba la destrucción del Estado ateniense. El destino de Sócrates es, pues, el de la suprema tragedia. Su muerte puede aparecer como una suprema injusticia, puesto que había cumplido perfectamente sus deberes para con la patria y había abierto a su pueblo un mundo interior. Mas, por otro lado, también el pueblo ateniense tenía perfecta razón, al sentir la profunda conciencia de que esta interioridad debilitaba la autoridad de la ley del Estado y minaba el Estado ateniense. Por justificado que estuviera Sócrates, tan justificado estaba el pueblo ateniense frente a él. Pues el principio de Sócrates es un principio revolucionario para el mundo griego. En este gran sentido, condenó a muerte el pueblo ateniense a su enemigo y fue la muerte de Sócrates la suma justicia. Por alta que fuera la justicia de Sócrates, no menos alta fue la del pueblo ateniense, condenando a muerte al destructor de su eticidad. Ambas partes tenían razón. Sócrates no murió, pues, inocente; esto no sería trágico, sino simplemente conmovedor. Pero su destino es trágico en el verdadero sentido. Nuestra organización política es totalmente distinta de la del pueblo ateniense; por eso puede permanecer indiferente por completo ante la vida interior e incluso ante la religión.

Más tarde el pueblo ateniense se arrepintió de su sentencia; y así, en efecto, debía suceder. Hubo en esto algo sumamente trágico: que los atenienses llegaron necesariamente a sentir que aquello precisamente por lo cual condenaran a Sócrates había penetrado en su pecho. Este sentimiento los llevó a condenar a los acusadores de Sócrates, declarando a éste inocente. Com-

prendieron con evidencia que ellos mismos eran tan culpables o tan inocentes como Sócrates, puesto que el principio de éste tenía fuertes raíces en ellos mismos y se había convertido ya en su propio principio, a saber, el principio de la subjetividad. Este principio es en su forma más profunda y más justificada, según vemos, el fundamento de la desgracia del pueblo griego. Lo decisivo de la voluntad queda puesto, como el demonio de Sócrates, en la interior subjetividad como tal. No hemos de indicar las otras formas que ha tomado este principio de la individualidad. Todavía no adoptó la forma absolutamente justificativa y surgió bajo las de la codicia, el egoísmo, etc. Pero se reveló en Atenas y Esparta en modos distintos; en Atenas como frivolidad pública, en Esparta como corrupción privada.

En Atenas se desarrolló más y más el principio superior, que era la decadencia de la vida sustancial del Estado ateniense; el espíritu había tomado la propensión a satisfacerse a sí mismo, a reflexionar. El espíritu de Atenas se muestra magnífico aun en esta decadencia, porque se revela como el espíritu libre y liberal, que presenta sus momentos en su pura peculiaridad, en la figura que tienen. Encantadora y jovial aun en lo trágico es la vivacidad y la ligereza con que los atenienses acompañan su eticidad hasta el sepulcro. Reconocemos el superior interés de la nueva cultura en el hecho de que el pueblo se divirtiese con sus propias locuras y hallase gran placer en las comedias de Aristófanes, cuyo contenido es la burla más amarga, ostentando, a la vez, el sello del más desenfrenado regocijo.

En Esparta penetra la misma corrupción, que consiste en que el sujeto trata de prevalecer por sí sobre la vida moral general; pero aquí se nos manifiesta meramente en el aspecto aislado de la subjetividad particular, de la corrupción como tal, de la desnuda inmoralidad, del vulgar egoísmo, codicia y venalidad. Todas estas pasiones se desatan en Esparta, y particularmente en

las personas de sus generales; quienes, lejos de la patria las más veces, tienen la ocasión de conseguir ventajas a costa del propio Estado y de aquellos en ayuda de los cuales eran enviados.

El pensamiento trae consigo tanto la ruptura con la realidad como la paz en su idealidad. El corazón del mundo necesita romperse antes de que su vida superior se revele plenamente. La conciliación existe al principio sólo en el pensamiento abstracto; así la ha comprendido Sócrates. Mas luego había de verificarse también en el espíritu.

6. *El Imperio de Alejandro Magno*

La subjetividad interior, que Sócrates había proclamado, apareció en el mundo exterior, como algo real y verdadero, en una individualidad política que llegó a dominar sobre toda Grecia.

La sentimentalidad de los tebanos no era, como hemos visto, apta para dominar sobre Grecia. Tebas no pudo sostener largo tiempo el papel de sojuzgadora de Esparta y se agotó, al cabo, en la guerra con los focenses. Los espartanos y los focenses habían sido condenados a pagar considerables multas; aquéllos por haber asaltado la acrópolis de Tebas y éstos por haber cultivado unos campos consagrados a Apolo Délfico. Pero ambos Estados rehusaron el pago; el tribunal anfictiónico no tenía mucha más autoridad que la antigua Dieta germánica, a la cual los príncipes alemanes obedecían mientras querían. Los focenses, que debían ser castigados por los tebanos, consiguieron un poder momentáneo mediante una singular violencia, la profanación y saqueo del templo de Delfos. Este hecho completó la decadencia de Grecia. El sacrilegio de los focenses fue la pública negativa de la obediencia al oráculo; y la voluntad humana apareció decidiendo en lugar del oráculo. La piadosa obediencia desapareció; una

decisión externa hubo de reemplazar a la interna y divina. El santuario estaba profanado, y el dios, por decirlo así, asesinado; el último sostén de la unidad quedaba así aniquilado; la veneración por lo que había sido siempre en Grecia, por decirlo así, la voluntad decisiva, el principio monárquico, había desaparecido; el oráculo estaba escarnecido y hollado. La voluntad, no protegida ya en la idea, hubo de buscar protección de un modo real; un rey extranjero y efectivo hubo de decidir con su voluntad.

Este tránsito manifiesta, por tanto, su naturaleza del modo más ingenuo, en cuanto que otra voluntad decisiva, una monarquía real y poderosa, aparece en lugar del abatido oráculo. El rey extranjero *Filipo* de Macedonia asumió la venganza de la ofensa inferida al oráculo y ocupó el lugar de éste, haciéndose dueño de Grecia. Filipo sometió a los estados helénicos y despertó en ellos la conciencia de que su independencia había terminado, de que ya no podían mantenerse independientes. La dureza, la violencia, la falacidad política, toda esa odiosidad que se ha reprochado tan frecuentemente a Filipo no recae ya sobre el joven *Alejandro*. Este no necesitó hacerse culpable de estas cosas; en cambio tuvo los medios para llevar a cabo los planes de su padre, que había tenido que procurarse esos medios por mezquinas tretas políticas, poniendo así un instrumento perfecto en la mano de su hijo. Alejandro no necesitó ocuparse en crear un ejército; se encontró con el ejército hecho. Así como le bastó subir sobre "Bucéfalo" para refrenarlo y hacerlo dócil a su voluntad, del mismo modo se encontró con aquella falange macedónica, aquella rígida y ordenada masa de hierro, cuyo poderoso efecto ya se había dejado sentir bajo Filipo, que la había copiado de Epaminondas.

Por otra parte, Alejandro tuvo por maestro a *Aristóteles*, el pensador más profundo y enciclopédico de la Antigüedad, el pensador más profundo de todos los pensadores, incluyendo

acaso también los de la Edad Moderna. Él condujo a Alejandro –y esto es histórico– a través de la más profunda metafísica, que muchos actuales profesores de metafísica no pueden entender. Así Alejandro, espíritu genial, fue también interiormente libre; su ánimo se elevó al elemento del pensamiento; su naturaleza quedó perfectamente purificada y libertada de los otros vínculos de la opinión, de la rudeza, de las vacuas representaciones. Sin prejuicios pudo dejar obrar a su genio. Aristóteles no menoscabó la espontaneidad de esta gran naturaleza; pero le imprimió la profunda conciencia de lo verdadero y formó con el espíritu genial de su discípulo un espíritu plástico, semejante a una esfera flotando libremente en el éter. Alejandro siguió en relación con su maestro durante sus expediciones militares. Pirrón, el fundador de la escuela escéptica, estuvo con él en Asia. Aristóteles compuso para Alejandro un tratado de la monarquía, según Plutarco refiere. Una doctrina de este libro parece haber sido la de que el monarca debía conducirse con los griegos ἡγεμονικῶς;[1] y con los bárbaros δεσποτικῶς.[2] Una vez Alejandro, disgustado porque Aristóteles hubiera publicado lo que habían tratado entre ambos, reconvino a su maestro; éste respondió entonces que su libro tanto era conocido como desconocido. Alejandro era tan digno de Aristóteles como éste de su discípulo. Platón no educó a ningún estadista, pero Aristóteles hizo un verdadero rey, que imperó ἡγεμονικῶς sobre su ejército y sobre toda la Grecia.

Así educado Alejandro, a los veinte años de edad, se puso a la cabeza de los helenos para conducir la Grecia al Asia. Este segundo Aquiles reúne de nuevo la Grecia en una empresa común. Cierra la vida griega, como Aquiles la empezara. Con-

[1] Como jefe.
[2] Como déspota.

centrando en sí el poder de Grecia, se volvió hacia el exterior y difundió por Asia la cultura griega. Juntó al país, maduro ya en todas las técnicas, pero ya sin realidad, bajo nuevas banderas, conteniendo en el interior la excitación todavía existente, para orientarla en seguida hacia la comarca madre, hacia el Oriente. Su fin era castigar las antiguas iniquidades, vengar a Grecia de cuanto Asia le había hecho durante largo tiempo y decidir la antigua discordia y lucha entre el Oriente y el Occidente. Por un lado, hizo pagar a Oriente el mal que Grecia había sufrido por su culpa; por otro, le devolvió mil veces el bien que representó para Grecia el recibir de Asia los orígenes de la cultura. Alejandro difundió la madurez y elevación de la cultura sobre el Oriente, imprimiendo en el Asia, por él ocupada, el sello, digámoslo así, de un país helénico.

Esta fue su grande e inmortal hazaña, la obra de la más bella individualidad. Alejandro ha sido el más bello héroe individual. Él fue causa de que el mundo griego se difundiera por toda el Asia. La expedición de Alejandro al Asia fue también un viaje de exploración. Alejandro fue el primero que abrió a los europeos el mundo oriental, llegando hasta países, como la Bactriana, la Sogdiana y la India septentrional, que desde entonces apenas si han vuelto a ser hollados por plantas europeas. La manera de llevar a cabo la expedición, así como el genio militar en el orden de las batallas, en la táctica en general, quedarán para siempre como un objeto de la admiración universal. Alejandro era grande como general en las batallas, sabio en las marchas y órdenes, y el más valiente soldado en el tumulto de la lucha. La grandeza y el interés de su obra estaba en proporción con su genio, con su peculiar individualidad juvenil, individualidad que no hemos vuelto a ver con tal belleza al frente de una empresa análoga. Pues en él no sólo se hallaban reunidos el genio estratégico, el mayor denuedo y la máxima valentía, sino que todas estas

cualidades estaban realzadas por una bella humanidad e individualidad. En él vemos una vez más en equilibrio el interés del individuo y el del Estado. La obra de Alejandro era tan necesaria como sólo posible por una individualidad semejante. Alejandro tenía diecinueve años cuando subió al trono; los jefes de sus tropas eran hombres viejos, de cincuenta y sesenta años, experimentados en el arte de la guerra y que mandaban un ejército probado muchas veces. No era una pequeñez el conseguir que esta desproporción fuese echada en olvido. Aunque sus generales le servían con adhesión, eran, sin embargo, los antiguos servidores de su padre, hombres hechos, para quienes lo existente era lo supremo. Esto hacía la posición de Alejandro difícil; pues, envidiosos de su juventud y grandeza, sentíanse los generales humillados por sus éxitos y estaban rencorosos porque llevaba a cabo hazañas mayores que las de ellos. Estos generales se consideraban completos y consideraban como definitivos los sucesos que habían acontecido. Cuando, pues, de la envidia pasó alguno al ciego furor del arrebato, como Clitos en Bactriana, hubo de encontrar en Alejandro gran viveza en la repulsa –una repulsa que aunque merecida, en suma, fue sin embargo desgraciada–. No obstante, Alejandro era respetuoso con los antiguos generales de su padre y dulce con sus amigos. Era envidiado Alejandro por sus hazañas; sin embargo permanecía frente a su ejército, digno como príncipe y como general; lo mismo que Pericles, frente a los atenienses. Como éste, también Alejandro, teniendo a la vista nuevas empresas, hubo de hablar a sus soldados, a los cuales no dominaba atizando sus pasiones y corrupción, como César a los romanos. Intachables eran los guerreros, intachable el general. Incluso con las mujeres fue muy distinto de César. Era grande en sus planes; la sola fundación de Alejandría acredita el genio soberano, que tuvo el rasgo de fundar esta ciudad, que ha seguido siendo grande a través de los siglos. Era grande

asimismo en la disposición de sus batallas. Pudo dedicar diez años a su obra. Su muerte, en Babilonia, a los treinta y tres años de su vida, sigue siendo todavía un bello espectáculo de grandeza y la prueba de cuál era su verdadera relación con el ejército. Incorporado sobre su lecho de muerte, se despidió de los soldados con plena conciencia de su dignidad.

Alejandro tuvo la dicha de morir a tiempo. Puede llamarse a esto una dicha; pero es más bien una necesidad. Una muerte prematura tenía que ser la suya, a fin de seguir siendo para la posteridad el joven glorioso. Así como Aquiles inicia el mundo griego, como ya hemos indicado, así Alejandro lo cierra; y ambos jóvenes no sólo nos dan el más bello espectáculo por sí mismos, sino que nos proporcionan al mismo tiempo una cabal y perfecta imagen de la esencia griega. Alejandro no murió prematuramente, pues su obra había llegado a su plena perfección. Consumó su obra y acabó su imagen, dejando con ella al mundo uno de los más grandes y más bellos espectáculos, que sólo empañar podemos con nuestras pobres reflexiones. En nada acrecentaría la gran figura histórica de Alejandro el querer medirlo con un patrón moderno (el de la virtud o el de la moralidad), como hacen los modernos filisteos entre los historiadores. Alejandro ha dejado en nosotros una grandiosa y rotunda imagen de su individualidad, harto frecuentemente empañada por mezquinas reflexiones. No debemos censurarlo porque haya derramado la sangre y la guerra por el mundo. A guerra y sangre hay que llevar a cabo la obra, cuando se trata de la historia universal; lo que importa aquí es el concepto. Es bastante decir de él que fue el representante de Grecia, ayudando a este pueblo a vivir una última y digna existencia en el mundo. Y si se adujera, para aminorar su mérito, que no tuvo sucesor ni fundó dinastía, responderemos que su dinastía son los reinos griegos que se formaron en Asia después de su muerte.

La extensión del imperio de Alejandro coincide aproximadamente con lo que hoy constituye el imperio turco. En Bactriana tomó por esposa a Roxana, la mujer más hermosa de Asia, natural de la Sogdiana, país donde el nombre de los turcos tuvo su primer asiento. Cabría decir, por tanto, que el pueblo del marido tuvo primero en su posesión el país dominado ahora por el pueblo de la mujer. Si tuviésemos de las hazañas de Alejandro historiadores como Herodoto, poseeríamos muchas noticias sobre la relación entre estos pueblos y los posteriores hunos, etc.

El imperio de Alejandro no desapareció después de su muerte. Su esposa Roxana fue muerta con su hijo, nacido después de la muerte de Alejandro; de manera que no hubo una dinastía. La gloria de Alejandro fue justamente la de la individualidad griega. Pudo fundar un imperio griego, pero no una dominación familiar, porque fue justamente una individualidad perfecta. Aun no había llegado el tiempo de una dominación familiar, ni tampoco el de la fundación de un solo imperio universal. Esta obra se hallaba reservada para los romanos.

Alejandro proporcionó al nombre griego una enorme expansión. Durante dos años hizo campañas en la Bactriana, desde donde entró en contacto con los masagetas y los escitas. Allí surgió el reino greco-bactriano, que subsistió dos siglos. Desde allí los griegos entraron en relación con la India e incluso con la China. La dominación griega se extendió sobre la India septentrional; y se cita a Sandrokottus (Chandragupta) como el primero que se libertó de ella. El mismo nombre se encuentra entre los indios; pero no se puede confiar en estos datos, por las razones que ya han sido indicadas. Otros reinos griegos surgieron en Asia Menor, en Armenia, en Siria y en Babilonia. Pero entre los reinos de los sucesores de Alejandro, Egipto singularmente fue un gran centro de ciencia y arte. Una gran cantidad de obras

arquitectónicas corresponde a la época de los Ptolomeos, como se ha descubierto por las inscripciones descifradas. Alejandría se convirtió en el centro principal del comercio y fue el nexo de unión entre las costumbres y tradiciones orientales y la cultura occidental. Además de estos florecieron el reino macedonio, el tracio, hasta más allá del Danubio, un reino ilirio y el Epiro, bajo la soberanía de príncipes griegos.

Alejandro fue también extraordinariamente afecto a las ciencias y es celebrado como el más liberal favorecedor de las artes, inmediatamente después de Pericles. *Meyer*[1] dice en su historia de las artes que Alejandro debe la eterna perduración de su memoria no menos a su inteligente amor al arte que a sus conquistas.

7. *La decadencia de Grecia*

La muerte de Alejandro inicia el tercer período del mundo griego. Una eticidad sin libertad particular había sido el principio de la época anterior; *Platón* lo ha expuesto en su *República* en total abstracción y con gran consecuencia. Platón quería ver abolidas la propiedad y la familia, porque éstas exigen una individualidad en sí cerrada y por lo tanto constituyen un obstáculo para la eticidad sustancial, que era el primitivo principio griego. Lo que Platón expone no son pues cosas tomadas del aire, sino la naturaleza real de la eticidad griega. Pero después de la muerte de Alejandro prevalece la particularidad desarrollada, que se nos presenta en las pasiones de que sufren todos los Estados.

[1] Meyer, Juan Enrique, 1759-1832, director de la Academia de Weimar, colaborador de Goethe: *Historia de las artes plásticas entre los griegos*. Dresde, 1824-36.

Este tercer período de la historia del mundo helénico abarca el amplio desarrollo de las desdichas de Grecia y nos interesa menos. Los antiguos generales de Alejandro, convertidos ahora en reyes independientes, sostuvieron largas guerras entre sí y casi todos conocieron las más opuestas revoluciones del destino. La vida de Demetrio Poliorcetes es singularmente significativa y destacada en este sentido.

En la misma Grecia, la representación interna y la relación con el exterior siguieron iguales en conjunto. Los pequeños Estados griegos no habían cambiado de vida; reducidos por Filipo y Alejandro a la conciencia de su debilidad, prolongaban una vida aparente y se ufanaban de una falsa independencia. No pudiendo tener el sentimiento de sí mismos, que da la independencia, aparecieron al frente de los Estados unos políticos diplomáticos, unos oradores que ya no eran a la vez generales, como Pericles. Atenas se mantuvo bastante libre de la política; también se contaminó menos que las demás ciudades con la creciente rudeza, corrupción y pasiones que reinaban en los demás lugares haciéndolos despreciables. Los países griegos entraron en variada relación con los reyes de los distintos reinos griegos de Oriente, los cuales aspiraban a la posesión del dominio sobre los Estados griegos y en parte a su favor, singularmente al de Atenas; pues Atenas seguía siendo imponente, si no por su poder, al menos por ser el centro de las bellas artes y de las ciencias, en particular de la filosofía y de la elocuencia. Los reyes sirios y egipcios consideraban como un honor hacer a Atenas grandes presentes de trigo y otras útiles provisiones. Los reyes respetaban las organizaciones republicanas y tenían a lo sumo guarniciones en las ciudades, con cuya conservación creían honrarse a sí mismos. Buscaban como un honor el estar en honor entre los griegos. Ponían también su principal gloria en hacer y conservar independientes las ciudades y Estados griegos. Su inten-

ción política, al hacer esto, era mantenerlos en su impotencia e impedir su unión. La liberación de Grecia se había convertido en lema general, por decirlo así; y se consideraba como una alta gloria el ser llamado libertador de Grecia. Pero lo que los reyes perseguían con esto era que ningún Estado griego originario llegase a tener un poder mayor. Querían mantener todas las ciudades griegas divididas y pulverizadas en una multitud de Estados sin importancia. Finalmente, Roma apareció en Grecia y entonces el principio griego sucumbió ante el romano.

Hemos visto cómo la personalidad subjetiva llega a tener una alta importancia en la esfera del principio griego. Pero en la época del florecimiento de Grecia el interés primordial radicaba en los Estados; los individuos se distinguían porque trabajaban para el Estado. Pero esta distinción hubo de engendrar envidias en la democracia. Después de la muerte de Alejandro, los destinos de los Estados no constituyen ya el interés esencial, sino que el interés de los individuos es el que ocupa el primer término y en el que el sujeto encuentra su bien y su mal. Esta individualidad singularizada sólo podía brotar en Grecia; pero el mundo griego no pudo resistirla. El profundo espíritu de Platón lo comprendió muy bien y por eso quiso excluir de su república la libre subjetividad. Pero esta personalidad consciente de sí misma contiene el germen y principio para el espíritu de la libertad superior, principio que debía aparecer en la historia universal. Así, pues, como las personalidades particulares de los individuos se emanciparon –cosa que no pudo soportar la vida griega– así también las peculiaridades particulares de los Estados griegos se revolvieron unas contra otras, destruyendo el conjunto. Estas peculiaridades de los Estados sugieren la comparación con la diversidad de los bellos dioses, cada uno de los cuales tiene su carácter particular y su existencia particular, pero de tal suerte que esta particularidad no menoscaba la común divinidad. Pero

cuando desaparece la relación espiritual que los liga, cuando la divinidad se debilita y huye de los Estados, queda roto el lazo común y sólo resta entonces la seca y odiosa particularidad, que se interesa obstinada y tercamente en sí misma, que se aísla desdeñosamente y se encuentra por lo mismo en dependencia y conflicto con los demás. Esta situación se prolonga penosamente hasta el año 146 antes de J. C. Lo que vemos en esta época es una triste situación, puramente diplomática, una infinita maraña de los más variados intereses extranjeros. Sólo un tejido enteramente artificial, cuyos hilos se recombinan continuamente de nuevo modo, podía conservar el Estado. Añádense las individualidades particulares, que desgarran ahora el Estado con sus particulares intereses y pasiones y forman partidos, cada uno de los cuales trata de darse importancia en el exterior, mendigando el favor de los reyes y sacrificando el Estado a sus intereses. Lo mismo les sucede a las alianzas que se conciertan, acuciados los pueblos por el sentimiento de la debilidad y de la miseria. Surge la liga de los etolios, puro bandidaje; los etolios como pueblo de bandoleros hicieron su razón de Estado de la injusticia, de la violencia, del engaño y del atropello de otros pueblos. Los beocios, cuya subjetividad ya hemos observado, no sobrevivieron a la extinción del esplendor tebano; cayeron en el libertinaje, la indolencia y el vulgar apetito del grosero placer sensible. Los espartanos, dominados por ignominiosos tiranos y odiosas pasiones, buscaron en provecho propio alianzas con Persia y Egipto y se hicieron dependientes de los reyes macedónicos. La única excepción fue, en su origen, la Liga aquea, que se distinguió por el fin de la alianza (la expulsión de los tiranos), por su probidad y su sentido de la comunidad. Pero también ella hubo de acogerse a la más enmarañada política. Empezó manteniéndose recta y digna, hasta que también ella sucumbió a la ruindad de sus directores, que encontraron apoyo en Roma.

Interesantes en estos tiempos de disolución son las grandes *individualidades* aisladas, que se destacan consagrándose con noble espíritu a su patria, en medio de la universal corrupción. Pero ya no están en consonancia con las necesidades del Estado, como Milciades, Temístocles, Cimón, Alejandro; precisamente porque el Estado se halla ahora deshecho. Sólo pudieron ofrecer resistencia al mal, pero sin conseguir establecer una situación firme y sana. Resultan, por ende, caracteres trágicos, que no logran extirpar el mal, a pesar de su genio y de la más esforzada actividad; y sucumben en la lucha, sin haber tenido la satisfacción de devolver a la patria la tranquilidad, el orden y la libertad. Y ni siquiera tienen el consuelo de haber permanecido puros en su caída. Pues las circunstancias les forzaban a recurrir a injustos medios. Lo que hacían era moralmente necesario y a la vez criminal contra el Estado y punible. Se trata de una situación como la que *Livio* señala en el prólogo a su *Historia de Roma*, diciendo: "en nuestros tiempos no podemos soportar ni nuestros vicios, ni los remedios que los curarían".[1] Esto es perfectamente aplicable a los últimos griegos, que acometieron una empresa, tan ineludible, gloriosa y noble, como condenada al fracaso. *Plutarco* nos pinta a estos hombres. Cabe menospreciar a Plutarco, siguiendo la moderna erudición hipercrítica; pero Plutarco es un autor sumamente interesante que nos da una visión superior de la vida. Sus caracteres están trazados con espíritu y sentido y esboza un cuadro de aquellos tiempos sumamente característico, porque da una representación de la importancia de los individuos. Acaya y Esparta le ofrecieron dichas figuras. Esparta tuvo a Agis y a Cleómenes, que lucharon contra los viles éforos, apegados a minucias externas, y trataron de resistir al mal gene-

[1] "Donec ad haec tempora, quibus nec vitia nostra nec remedia pati possumus, proventum est."

ral, pero sin suerte porque hubieron de crearse enemigos tanto en el exterior como en el interior. La Liga aquea tuvo a Arato y a Filopemen.

También *Polibio* nos informa sobre estas circunstancias; pero solo refiere la vida política de la época, que es menos interesante. Plutarco y Polibio eran antes una lectura favorita. Si nos representamos a Grecia, tal como Polibio la describe, vemos que una individualidad noble no podía sino desesperar de aquella situación y refugiarse en la filosofía; o si actuaba, morir. De todo esto resulta claramente que semejante estado de disolución exigía un poder que castigase lo antiguo y revelase su impotencia. Sólo de un modo violento se puede proceder contra estas egoístas particularidades, contra la sujeción a estas limitaciones. Un ciego destino, un poder exterior, hace frente a estas pasiones y disolución, que trastruecan lo bueno y lo malo; y desbarata lamentablemente el deshonroso estado. Pues la salvación, el mejoramiento y el consuelo son imposibles. El destino interviene duramente; y este destino destructor es Roma. El tercer período de la historia griega encierra, por consiguiente, el contacto con el pueblo que había de llenar la historia universal después de los griegos. El lema de este contacto fue también la liberación de Grecia. Después que Perseo, el último rey macedónico, hubo sido vencido por los romanos, en el año 168 antes de J. C., y figurado en el triunfo en Roma, la Liga aquea fue atacada y aniquilada. Por último, Corinto fue destruida en el año 146 antes de J. C. Este hecho señala el fin de la historia griega.

TERCERA PARTE

EL MUNDO ROMANO

Sinopsis

Napoleón dijo una vez, ante Goethe, que en las tragedias de nuestro tiempo la política ha sustituido al destino de las tragedias antiguas. Con el mundo romano la política entra de hecho, como destino universal y abstracto, en la historia universal. El fin y el poder del Estado es algo irresistible, a que todas las particularidades han de someterse. La obra del imperio romano es esta política, como poder que encadena a todos los individuos éticos. Roma ha recogido, paralizado y extinguido en su panteón la individualidad de todos los dioses, de todos los grandes espíritus; ha roto el corazón del mundo. La diferencia entre el principio romano y el persa consiste en que aquél sofoca toda vida, mientras que éste la había dejado subsistir en su plenitud. El fin del Estado consiste ahora en que los individuos se sacrifiquen en su vida moral, y esto sume al mundo en el duelo; lo natural ha caído en la desgracia. Mas para que el espíritu libre se desarrollase, era precisa esta desgracia. En el mundo griego vemos el reino de la belleza, de la eticidad inocente. Pero esta eticidad bella no ha llegado todavía al fondo del espíritu. El principio griego nos muestra la espiritualidad en su alegría, en su serenidad, en su goce; el espíritu no se ha retraído todavía en la abstracción, está adherido todavía al elemento natural, a la particularidad de los individuos, por lo cual las virtudes de los propios individuos resultan obras

de arte éticas. La personalidad abstracta y universal no existía aún; pues el espíritu necesitaba darse primero esta forma de la universalidad abstracta, que ha ejercido tan dura disciplina sobre los hombres.

El internarse del espíritu dentro de sí mismo es, a la vez, el nacimiento de la antítesis. La antítesis tiene por primer término lo universal, en que el individuo se pierde y obtiene permiso para ser señor por sí, bajo la condición de obedecer al Estado abstracto. El sujeto abstracto y fijo es, por lo tanto, el segundo término, que se halla frente a lo universal abstracto. El derecho estricto de la personalidad se halla, pues, expresado también en esta antítesis. En Roma es donde encontramos ahora esta libre universalidad, esta libertad abstracta, que pone el Estado abstracto, la política y el poder por encima de la individualidad concreta, que queda enteramente subordinada; y que por otro lado crea, frente a esta universalidad, la personalidad –la libertad del yo en sí– que debe distinguirse de la individualidad. La personalidad constituye la determinación fundamental del derecho; surge a la existencia, principalmente en la propiedad; pero es indiferente a las determinaciones concretas del espíritu vivo, a las cuales se refiere la individualidad. Estos dos momentos, que forman a Roma: la universalidad política por sí y la libertad abstracta del individuo en sí mismo, están comprendidos, primero, en la forma de la interioridad misma. Esta interioridad, este retraerse en sí mismo, que hemos visto ser la perdición del espíritu griego, se convierte aquí en el terreno sobre el cual brota una nueva fase de la historia universal. En la consideración del mundo romano no se trata de una vida espiritual concreta y rica en sí; lo concreto en esta universalidad es solamente la dominación prosaica práctica. Esta es el fin que se persigue, con una dureza falta de espíritu y de corazón, que al cabo sólo hace prevalecer esa abstracción de la universalidad. No encontramos aquí una

vida libre, capaz de gozarse en lo teórico, sino sólo una vida sin vida, que se conserva prácticamente.

En Grecia la democracia era la determinación fundamental de la vida política, como en Oriente el despotismo. Aquí, en Roma, lo es la aristocracia, una aristocracia rígida, que está frente al pueblo. También en Grecia la democracia se dividió; pero fue en forma de facciones. En Roma son los principios quienes mantienen dividido al todo; se hallan hostilmente enfrentados y luchan entre sí: primero, la aristocracia con los reyes; luego, la plebe con la aristocracia, hasta que la democracia obtiene la supremacía y sólo entonces aparecen las facciones, de las cuales surgió aquella posterior aristocracia de grandes individuos, que dominó al mundo. Este dualismo es lo que constituye la esencia íntima de Roma.

La erudición ha considerado la historia romana desde muchos puntos de vista; ha expuesto muy diversas y encontradas opiniones. Esto sucede, principalmente, en la más antigua historia romana, que ha sido estudiada por tres clases de eruditos: los historiadores, los filólogos y los juristas. Los historiadores se atienen a los grandes rasgos y consideran la historia como tal; de suerte que es en ellos donde mejor nos orientamos, pues refieren hechos decisivos. Los filólogos, en cambio, dan menos valor a las tradiciones generales, fijándose más en los detalles, que pueden combinarse de variadas maneras. Estas combinaciones valen primero como hipótesis históricas y poco después, como hechos probados. En grado no menor que los filólogos, los juristas han tomado ocasión del derecho romano para investigar y mezclar con hipótesis los menores detalles. El resultado ha sido declarar fabulosa, de un cabo a otro, la más antigua historia romana, con lo cual esta esfera ha caído por completo en manos de la erudición, que siempre se extiende por donde hay menos que recoger. Por eso es difícil en nuestro tiempo hablar

de los romanos en su primer período; pues no hay noticia que no esté puesta en duda, ni desplazada por secas hipótesis. Con respecto a los griegos es corriente creer que su poesía y sus mitos expresan profundas verdades históricas; en cambio a los romanos se les obliga a la fuerza a tener mitos e intuiciones poéticas, considerando que todo lo que hasta aquí era admitido como prosaico e histórico tiene por base epopeyas.

Nuestras consideraciones se dirigirán: primero, a los elementos del Estado romano; luego, a su historia, y, en tercer lugar, al Cristianismo, como decadencia del Estado romano.

CAPÍTULO PRIMERO

Los elementos del espíritu romano

1. *Los elementos naturales*

La historia universal avanza con Roma hacia Occidente, pero permaneciendo al Sur de los Alpes. Sólo posteriormente marcha hacia el norte. El mar Mediterráneo sigue conservando su importancia. Roma no está enteramente junto al mar y pertenece más bien al continente; pero su base continental no es tan firme como la de otras ciudades. Está a la orilla de un río, pero éste ya no es el elemento cálido y fecundante de los países orientales, sino que se halla en viva unión con el mar. La tierra firme es estrecha y empuja a los habitantes hacia el exterior. Sin embargo, Roma no se ha formado sólo por el mar, como Tiro y Cartago, sino que tiene su firme base en la tierra. Roma ha tomado su origen en un punto determinado; el centro político es aquí lo primero. Y si se quiere designar a Italia como centro del mundo romano, hay que decir entonces que Roma es el centro del centro.

Esta tierra de Italia es una península, como Grecia, pero no se presenta tan quebrada como ésta. Sin embargo, tampoco muestra una unidad de naturaleza como la del valle del Nilo. La Italia septentrional, cuenca formada por el Po, es muy distinta de la península propiamente dicha. Napoleón, en sus *Memorias*, estudia la cuestión de cuál sería la ciudad más apropiada para

capital, si Italia fuese independiente y constituyese un todo. Roma, Venecia, Milán, pueden aspirar a ello; mas se descubre en seguida que ninguna de estas ciudades constituiría un centro natural. Venecia alcanza sólo a la Italia septentrional, pero no al Sur. Roma podría ser un centro para la Italia central y meridional; pero sólo artificial y violentamente lo sería para los países que le estuvieran sometidos en la Italia septentrional. El Estado romano descansa geográfica e históricamente sobre el momento de la violencia.

La unidad que recibió Italia de los romanos fue, pues, semejante a la que por ejemplo Macedonia dio a Grecia al dominarla. Pero Italia carecía de aquella compenetración espiritual que Grecia poseía por la igualdad de su cultura. Italia estaba habitada por pueblos muy diversos. *Niebuhr* ha antepuesto a su Historia romana una disertación muy erudita sobre los pueblos de Italia, pero de ella no se deduce ninguna conexión de estos pueblos con la historia romana. En general, la Historia de *Niebuhr* debe considerarse como una crítica de la historia romana, pues se compone de una serie de disertaciones que no forman una unidad histórica.

Puede decirse en cierto sentido que el imperio romano no ha salido de ningún país; el centro de que surgió es un ángulo en donde coincidían tres territorios distintos: el de los latinos, el de los sabinos y el de los etruscos. No se ha formado Roma de una antigua raza, unida por los lazos naturales y un régimen patriarcal, raza cuyo origen se remontara a antiguos tiempos (como ha ocurrido, por ejemplo, con los persas, que han dominado también sobre un gran imperio), sino que desde su comienzo fue algo ficticio, violento, nada espontáneo y primitivo. El origen de este Estado no es una familia, ni una alianza para la vida pacífica, sino una cuadrilla de bandidos que se unieron para fines de violencia. Se puede, si se quiere, reme-

morar algún nombre antiguo que sirva de base; cabe fantasear sobre Eneas y Numitor; la conciencia de los mismos romanos y lo propiamente histórico nos dicen que unos cuantos bandidos y pastores ladrones formaron aquí una cuadrilla y se pusieron frente a todos los vecinos. Se cuenta que los descendientes de los troyanos, conducidos por Eneas a Italia, fueron los fundadores de Roma. Esta antigua relación con Troya se convirtió en creencia muy general de la tradición; y más tarde fue una verdadera manía de los italianos. Según *Livio*, su patria era una colonia de Antenor, y hay antiguas crónicas que afirman incluso que los alemanes descienden de los troyanos; pero espiritualmente descendemos en línea recta de los griegos. Existen en Italia, Francia y Alemania misma (Xante) ciudades que refieren su origen o nombre a los troyanos fugitivos. Livio habla de las antiguas tribus de Roma, los ramnenses, titienses y luceres. Considerarlas como distintas naciones y sostener que son propiamente los elementos de que Roma se formó –opinión que en los tiempos modernos ha sido con mucha frecuencia sustentada– es tirar por la borda todo lo que nos ha sido trasmitido por la historia. Todos los historiadores concuerdan en que desde muy pronto unos pastores, mandados por jefes, habían merodeado por las colinas de Roma; la primera colectividad romana se habría constituido como un Estado de bandidos, y los dispersos habitantes del contorno se habrían ido reuniendo con trabajo en vida común. Livio convierte su conducta en un bandidaje moral, al decir que se limitaban a robar su botín a otros ladrones.

Se refieren también detalles de todas estas circunstancias. Aquellos pastores ladrones acogían a cuantos querían unirse con ellos (Livio los llama *colluvies*); la población de la nueva ciudad se formó de los tres territorios entre los cuales estaba Roma. Los historiadores indican que este lugar, sobre una colina, a la orilla de un río, estaba muy bien escogido y era muy

apropiado para asilo. La erección de este asilo atrajo a toda clase de gentes, libertos y criminales, a quienes los vecinos rehusaban incluso el matrimonio. La falta de mujeres en el nuevo Estado y la negativa de los Estados vecinos a autorizar matrimonios con él son hechos históricos que lo caracterizan como una cuadrilla de ladrones, con la cual los demás Estados no querían tener comunidad. También rehusaron las invitaciones de los romanos a las fiestas religiosas, y solamente los sabinos, sencillo pueblo de agricultores, entre los cuales reinaba una *tristis atque tetrica superstitio*, como Livio dice, asistieron a ellas, parte por superstición, parte por miedo. El rapto de las sabinas es, por lo tanto, un hecho histórico universalmente aceptado. Una fiesta religiosa hubo de darles pretexto para el rapto. Ya esto sólo caracteriza a los romanos. La religión es usada por ellos como un medio para el fin del joven Estado. Otro modo de expansión consistió en traer a Roma a los habitantes de las ciudades vecinas y conquistadas. Más tarde otros extranjeros vinieron espontáneamente a Roma, como la después tan célebre familia de los Claudios, con toda su clientela. El corintio Demarato, oriundo de una ilustre familia, se estableció en Etruria, pero fue poco respetado, como proscripto y extranjero que era. Su hijo Lúcumo no pudo soportar más tiempo esta ignominia y se dirigió a Roma, dice Livio, donde existía un pueblo nuevo y una *repentina atque ex virtute nobilitas*. Lúcumo alcanzó en seguida en Roma tal consideración, que llegó más tarde a ser rey.

2. *La eticidad*

Esta fundación del Estado debe considerarse como la base esencial de la peculiaridad de Roma; implica inmediatamente la más dura disciplina y el sacrificio al fin de la asociación. Un

Estado que se ha formado a sí mismo y se basa en la violencia, necesita sostenerse por la violencia. Por esto, el carácter capital de la vida del Estado es aristocrático; en la aristocracia los romanos desplegaron su peculiaridad y se revelaron grandes. Y esto guarda relación con los elementos originarios. No vemos entre los romanos unidad patriarcal, ni igualdad democrática, ni benevolencia de unos ciudadanos con respecto a otros. No existe una unión ética y liberal, sino un estado violento de subordinación, que se deriva de aquel origen. La *virtus* romana es la valentía; pero no meramente la valentía personal sino la que se revela esencialmente en la unión de los compañeros, unión que se considera como lo más alto y puede ir acompañada de todas las violencias. Cuando los romanos formaron así una alianza cerrada, no vivían en interior hostilidad con un pueblo conquistado y oprimido, como los lacedemonios; pero surgió entre ellos la diferencia y la lucha entre los *patricios* y los *plebeyos*. Este antagonismo se halla expresado ya míticamente en los dos hermanos enemigos, Rómulo y Remo. Remo está enterrado en el monte Aventino, colina consagrada a los malos genios, en la cual se refugiaban las secesiones de la plebe. Se plantea, pues, la cuestión de cómo se ha producido esta diferencia. Ya se ha dicho que Roma se formó de pastores ladrones y por el concurso de toda clase de gentes. Más tarde fueron arrastrados a ella los habitantes de las ciudades tomadas y destruidas. Los más débiles y más pobres, los que llegaron con posterioridad, estarían necesariamente en relación de menosprecio y dependencia respecto de aquellos que habían fundado al principio la ciudad y de aquellos que se distinguían por su valor o por su riqueza. No es necesario, pues, recurrir a una hipótesis muy en boga en la época moderna, según la cual los patricios habrían sido de una raza distinta.

La dependencia de los plebeyos respecto de los patricios es con frecuencia representada como perfectamente legal y aun

santa, porque los patricios habrían tenido en sus manos los *sacra*, mientras que la plebe habría sido, por decirlo así, atea. Los plebeyos dejaron a los patricios en posesión de su hipócrita mercancía (*ad decipiendam plebem.* Cic.), y no se les dio un ardite de los *sacris* y augurios; pero cuando les arrabataron los derechos políticos y se los apropiaron, no se hicieron ni más ni menos culpables de criminal ofensa a lo sagrado, que los protestantes cuando libertaron el poder político del Estado y afirmaron la libertad de conciencia. Ya hemos dicho que la relación entre los patricios y los plebeyos debe considerarse como la necesidad en que se vieron los pobres y desamparados de adherirse a los ricos y considerados y de buscar su *patrocinium*; en esta relación de protección por los ricos, los protegidos se llaman clientes. Pero muy pronto se encuentra otra vez que la plebe es distinta de los clientes. En las discordias entre patricios y plebeyos, los clientes se adherían a sus patronos, aunque pertenecían a la plebe. Esta situación de los clientes no era una situación jurídica, legal, como se demuestra por el hecho de que la relación de clientela desapareciese paulatinamente con la difusión y conocimiento de las leyes por todas las clases. Aquella necesidad momentánea hubo, pues, de cesar tan pronto como los individuos hallaron protección en la ley.

Dado el origen bandoleril del Estado, todo ciudadano tenía que ser necesariamente soldado, ya que el Estado se basaba en la guerra. Esta carga era aplastante, pues el ciudadano había de mantenerse a sí mismo en la guerra. Esta circunstancia acarreó que la plebe contrajera enormes deudas con los patricios. Pero la introducción de las leyes hizo que esta arbitrariedad cesase, aunque poco a poco; pues los patricios no estaban muy dispuestos a emancipar a la plebe de esa relación de dependencia; antes bien, querían prolongarla en su favor. Las leyes de las Doce Tablas dejaban otras muchas cosas sin determinar, quedaban

todavía muchas cosas entregadas al arbitrio del juez. Y jueces eran solamente los patricios. Así el antagonismo entre patricios y plebeyos se prolongó todavía durante mucho tiempo. Sólo paulatinamente escalaron los plebeyos las alturas y llegaron a las magistraturas que estaban reservadas anteriormente a los patricios.

No sólo el estado, sino también la *familia*, tiene en Roma el sello de los orígenes violentos de la comunidad. La vida griega, aunque tampoco había nacido de una organización patriarcal, conocía el amor y el lazo familiares desde sus orígenes; y el fin pacífico de la convivencia tenía por condición el exterminio de los piratas y bandoleros. Por el contrario, los fundadores de Roma, Rómulo y Remo, eran ellos mismos bandoleros; no conocían la vida de familia, estaban expulsados de la familia y no habían crecido en el amor familiar. Los primeros romanos adquirieron sus mujeres sin el sentimiento de lo naturalmente ético, no por una libre petición e inclinación, sino por la violencia. Esta dureza frente a la vida familiar sirve de base al matrimonio romano posterior; dureza egoísta, que constituyó para lo sucesivo la determinación fundamental de las costumbres y leyes romanas. Nos encontramos, pues, con que la relación familiar no era entre los romanos una hermosa y libre relación de amor y de sentimiento, sino que el principio de la dureza, de la dependencia, de la subordinación, sustituye a la confianza. Es una relación de esclavitud, en que la mujer y los hijos pertenecen al padre.

La ceremonia nupcial, en el matrimonio perfecto, descansa sobre una *coemptio*, forma en que podía hacerse cualquier otra compra. La mujer es adquirida como una cosa, mediante la compra *per aes et libram*; entra en posesión del marido (*in manum conventio*) y se torna su *mancipium*. El matrimonio, en su forma rigurosa y formal, tiene, pues, totalmente el modo de una rela-

ción de propiedad. La mujer se convierte en *materfamilias*; pero a la vez está *filiae loco* para el marido; el marido adquiere sobre su mujer el mismo derecho que tiene sobre su hija. Es pleno propietario de todo lo suyo, de la *dos* y de cuanto además ella adquiere. En los primeros tiempos tenía también poder sobre su vida, que le puede quitar en caso de embriaguez o de adulterio. En los buenos tiempos de la República el matrimonio se contraía también mediante una ceremonia religiosa, la *confarreatio*, que desapareció posteriormente. Otra forma de matrimonio era la que tenía lugar mediante el *usus*. El marido recibía a la esposa deseada, en prueba, durante un año. Marido y mujer vivían juntos un año; y ella se convertía por el *usus* en su mujer legítima, no en *materfamilias*, pero tampoco en esclava, sino en matrona. Sus hijos no tenían los derechos *in sacris* que los hijos de una *materfamilias*. Si la mujer permanecía tres noches fuera de casa, durante el primer año, la relación cesaba; la mujer volvía a casa de sus padres y era una matrona, que vivía independiente por sí. Si el marido no había contraído matrimonio por una de las formas de la *in manum conventio*, esto es, por *coemtio* o por *confarreatio*, la mujer legítima permanecía, o bajo el poder de su padre, o bajo la tutela de sus agnados; y era libre con respecto al marido, conservando su fortuna propia. La matrona romana sólo alcanzaba honor y dignidad cuando era independiente respecto de su marido, en lugar de alcanzarlo por su marido, como debe ser. Si el marido quería separarse de la mujer, de conformidad con el derecho más libre, es decir, cuando el matrimonio no estaba consagrado por la *confarreatio*, no tenía más que despedirla. La situación de los hijos e hijas era totalmente análoga; los hijos e hijas eran *mancipia*, no tenían propiedad ni derecho propios, no podían sustraerse al poder paterno, ni siquiera cuando desempeñaban una alta dignidad del Estado. Ninguna dignidad les daba independencia; sólo el *flamen dialis*

y las vestales salían del poder paterno, porque se convertían en *mancipia* del templo. Con respecto a la propiedad, los *peculia castrensia* y *adventitia*[1] fundaban una diferencia. Por otra parte, los hijos y las hijas, cuando eran emancipados, quedaban fuera de toda relación con su padre y su familia. La *imaginaria servitus* (*mancipium*), por la cual habían de pasar los hijos emancipados, prueba que en efecto existía una identidad entre la situación del hijo y la del esclavo. Con repecto a la herencia, lo propiamente ético sería que los hijos repartieran la herencia por igual. Entre los romanos, por el contrario, la libertad de testar aparece en su más ruda forma. Así vemos aquí deshechas y degeneradas las relaciones fundamentales de la eticidad. La dureza de los romanos –una dureza sin compasión y sin eticidad– en este aspecto privado corresponde necesariamente a la dureza pasiva de su vinculación al fin del Estado. El romano se indemnizaba de la dureza que padecía en pro del Estado con la dureza que ejercía sobre su familia; era siervo por un lado y déspota por el otro.

La organización de la familia en general está en conexión con la relación familiar. En lugar de las familias, que no existían propiamente, porque faltaba el amor, distinguíanse las *gentes*, cada una de las cuales conservó su carácter durante siglos. No existe, pues, la unidad sustancial de una nacionalidad, esa necesidad bella y moral de la convivencia en la *polis*; cada *gens* es una rama fija por sí, unida por afinidad natural, no moral. En la *gens* había consanguinidad; la *gens* recibía y conservaba a la vez un determinado carácter político. Los Claudios eran aristócratas; su conducta consistía en una severa dureza. Los Valerios eran demócratas; la benevolencia para el pueblo era su rasgo fundamental. Los Cornelios se distinguían por la nobleza

[1] Los bienes propios que los hijos habían adquirido por el servicio militar o por herencia materna.

de su espíritu. Cada *gens* tenía sus Lares y Penates, sus fiestas familiares, que eran hereditarias, como en Atenas el sacerdocio de un dios general era hereditario en algunas familias, por ejemplo en la de los Eumólpidas. Este fue más tarde un importante punto de división entre los patricios y plebeyos, con relación a los *connubia*; los matrimonios entre patricios y plebeyos eran considerados como sacrílegos y así la diferencia y limitación se extendía hasta el matrimonio. Las separaciones externas, por ejemplo los *límites* de un campo laborable (Cicerón, *pro domo sua*), se convirtieron en algo santo y fijo. Esto no es piedad, sino lo contrario; es la conversión de una cosa profana en algo absoluto. Por todas partes vemos una dura exclusión.

Esta limitación y confusión de lo diferente es también el principio dominante en la constitución del Estado. La desigualdad consagrada de la voluntad y de la propiedad particulares constituye su determinación fundamental. La desigualdad de las *gentes* trae consigo que no pueda haber ninguna democracia de la igualdad, ninguna vida concreta. Tampoco puede existir una monarquía, porque ésta supone el espíritu de un libre desarrollo de la particularidad. El principio romano sólo admite la *aristocracia*, que es algo en sí mismo hostil y limitado, algo que sólo puede existir como antagonismo, como desigualdad en sí misma y que no puede ser una forma perfecta por sí, ni siquiera en la más perfecta existencia. Este antagonismo sólo es momentáneamente borrado por la necesidad y la desgracia; pues encierra en su seno un doble poder, cuya dureza y maldad sólo pueden ser vencidas y reducidas a violenta unidad por algo más duro todavía. En el carácter que la vida del Estado adquiere de este modo, debemos buscar la peculiar grandeza romana.

La personalidad rígida a quien vemos rechazar, en la familia y en la *gens*, las relaciones del sentimiento y del corazón, hace al Estado idéntica inmolación de todo lo concretamente moral;

disuélvese en la obediencia al Estado, con quien se identifica. Y esta unidad abstracta con el Estado y perfecta subordinación al Estado constituye la *grandeza romana*. Su peculiaridad es esta dura rigidez en la unidad de los individuos con el Estado, la ley del Estado y el mandato del Estado. Los héroes de Roma se inclinan todos hacia este lado. No es bastante contemplarlos en la relación exterior, con la vista puesta en el Estado, sin ceder ni vacilar, perteneciendo a él con todo su espíritu y todos sus pensamientos, luchando por él como generales o representándolo como embajadores. Hay que verlos también en tiempos de revolución interior; aquí es donde la relación de la personalidad con el Estado se revela como la fortaleza a que Roma debe su conservación. En las disensiones de la plebe con los patricios, aquella pisoteó frecuentemente el orden legal; el respeto a las leyes desaparecía en la insurrección. Pero casi siempre el respeto a la forma fue la causa de que la plebe volviera al orden y renunciara a la violencia, retirándose tranquilamente. La lucha dura una larga serie de años. El Senado elige dictadores con bastante frecuencia, sin haber guerra ni hostilidades y sólo para poder reducir a los plebeyos al servicio militar y obligarlos a la estricta obediencia por el juramento militar; y los plebeyos, por respeto al Estado, prestaban este juramento de fidelidad militar y lo cumplían. Tribunos y augures sobornados impiden que el pueblo adquiera sus derechos. El respeto fundamental a la ley del Estado y a la tradición era causa de que el pueblo aguantase el verse engañado en la satisfacción de sus exigencias justas e injustas. Las leyes de *Licinio* son de la mayor importancia para la relación de la plebe con los patricios. Licinio necesitó diez años para hacer triunfar unas leyes que eran favorables a la plebe; la cual se dejó contener por el formalismo del veto pronunciado por otros tribunos; y todavía con más paciencia esperó el siempre diferido cumplimiento de aquellas leyes. Se puede

preguntar qué es lo que ha producido este espíritu y carácter. Mas este carácter no se puede producir, sino que radica, según su momento fundamental, en aquel origen primero, en aquella sociedad de ladrones y en la naturaleza propia de los pueblos que se reunieron en ella; y por último es la determinación del espíritu universal cuyo tiempo había llegado.

La situación con que empiezan los romanos encierra en sí las condiciones para que se produzca semejante obediencia. El otro problema, el problema de señalar el movimiento interior y natural que condujo a la dureza de semejante vínculo, sólo podría resolverse mediante el estudio de la vida de los antiguos pueblos itálicos, de los cuales sabemos muy poco, por la falta de espíritu que aqueja a los historiadores romanos; los cuales no han descrito, como los griegos, la vida de los pueblos enemigos. Lo poco que sabemos del espíritu, del carácter y de la vida de los antiguos pueblos itálicos, lo debemos en su mayor parte a los griegos que han escrito sobre historia romana.

Los elementos del pueblo romano fueron etruscos, latinos y sabinos. Estos elementos debían contener ya las facultades internas y naturales que produjeron el espíritu romano. Para comprender su determinación, recordemos que, partiendo de aquella infinitud oriental, del trastrueque de todo lo finito, de la incapacidad para que la persona se conozca como individuo, hemos llegado a Occidente y hemos hecho conocimiento con el espíritu griego. El griego ha honrado y animado a la vez lo limitado. Ahora, en tercer lugar, aparece la conciencia de la finitud y pasa a la prosa, frente a la libertad del espíritu griego, frente a la bella y armoniosa poesía. Surge aquí el elemento de lo finito y con él abstracción del intelecto, la persona abstracta, que ni siquiera en la familia dilata su sequedad y dureza en forma de natural eticidad, sino que sigue siendo lo uno sin sentimiento ni espíritu y fijando en abstracta universalidad la unidad de este uno.

Lo que conocemos del arte etrusco –en cuanto que se trata de obras originales, no tomadas de otro arte más desarrollado– revela gran perfección en la técnica mecánica y en la ejecución; pero sin la ideal belleza griega. Es una imitación determinada, prosaica, seca; por eso donde se revela más aventajado, es en el arte del retrato. Todas las circunstancias de la vida presentan la misma determinación intelectual y el desarrollo del derecho romano procede de este intelecto. Aquí la base firme es la persona abstracta.

El entendimiento hace que esta abstracción carezca de sentimiento. Tenemos que agradecer en esto un gran obsequio al mundo romano, falto de libertad, falto de espíritu y de sentimiento. Muy pronto todo lo que fuera eticidad moral se convirtió en derecho, en vida jurídica; hemos visto cómo, en Oriente, relaciones que en sí son éticas y morales, se fijaban en la forma de preceptos jurídicos. Incluso entre los griegos, la costumbre era a la vez derecho; por eso la constitución estaba en la costumbre y en la conciencia moral, esto es, en la mudable interioridad. Aún no tenía solidez en sí frente a la subjetividad particular. Los romanos, pues, sentando el principio de lo que es jurídicamente justo, han llevado a cabo la gran distinción, por la cual la personalidad abstracta se impone, sin consideración al sentimiento. Han sido los descubridores de este principio; han trabajado así para sus sucesores, ahorrándoles un trabajo ingrato. Pues este principio, que es exterior, esto es, falto de conciencia moral y de sentimiento, no debe considerarse como lo último de la sabiduría y la razón. Podemos aprovechar este regalo –grande por la forma– y gozarlo, sin convertirnos por ello en víctimas de este seco intelecto. Los romanos han sido las víctimas de esa libertad que han dado a la posteridad. Han vivido en esa distinción; pero todavía no han tenido, a la vez, espíritu, sentimiento y religión. Estas cosas han quedado separadas enteramente; los

romanos han conquistado para otros la libertad interna y espiritual, la cual se ha desprendido enteramente de aquel dominio de lo exterior y finito. El espíritu, el sentimiento, la conciencia moral, la religión, ya no deben temer la confusión con aquel intelecto jurídico abstracto. Lo mismo pasa con el arte. Cuando se posee la técnica, cabe abandonarse a la libre belleza. Pero el que se detiene en la técnica y cree encontrar en ella lo supremo, corre a su desgracia. No de otro modo el intelecto, como *ilustración*, arregla la religión a su comodidad, creyendo que ésta no es más que la determinación abstracta que se encuentra en ella. Pero en realidad, la religión y la filosofía están separadas y cada una para sí, agradecidas ambas al intelecto, porque éste, suprimiendo la confusión de la religión, ha suprimido para siempre la confusión con lo finito y limitado. En cambio vemos que los romanos creen aun en el intelecto de la finitud.

3. *La religión*

En el Estado romano, con la discordia en sí, con el antagonismo de la separación abstracta entre lo universal y lo particular, queda puesta la limitación, la particularidad. Un fin finito es el que, como límite, constituye la última determinación en el espíritu, y más precisamente en el espíritu que quiere. No hay entre los romanos un libre goce de la eticidad, como entre los griegos. Tienen los fines de los romanos una gravedad grande; pero entre los griegos existe una gravedad más honda, la gravedad de la bella libertad individual. Los romanos son, por lo tanto, prácticos, no teóricos; la actitud teórica exige actividad desinteresada, dirección abnegada hacia lo objetivo. Por eso, la religiosidad romana es también limitada y no libre, como los romanos no son libres en su actitud frente a la religión.

Cicerón deriva *religio* de *religare* y celebra la sabiduría de los antepasados que supieron encontrar un nombre tan acertado. Entre los romanos, la sujeción es, en efecto, lo que constituye el contenido de la religión; entre los griegos, en cambio, es la libertad de la belleza; y entre los cristianos, es la libertad del espíritu. Es de advertir, sin embargo, que la interioridad, el atenerse a sí mismos, empieza a acusarse en los romanos, con la limitación romana, que reemplaza a la serenidad griega de la libre fantasía; es una separación y, por consiguiente, una determinación de sí misma. La interioridad aparece, pues, con la limitación.

Se reprocha la indolencia a los orientales, porque se los ve sumidos en sí mismos, indiferentes a lo particular. Los griegos se mueven con la mayor ligereza de espíritu, la cual carece de fin y, si se propone un fin, al punto lo rebasa. Los romanos están sujetos a la superstición y por eso son tan graves.

La religión de los romanos parece a primera vista la misma que la de los griegos. Los romanos poseen, en general, los mismos dioses y las mismas representaciones de los dioses. Pero los dioses romanos tienen para nosotros algo de frío y seco; no son el juego de una ingeniosa fantasía, como entre los griegos, sino esencias sumamente prosaicas. Usamos los nombres de Júpiter, Minerva, etc., frecuentemente, sin distinguir entre las divinidades griegas y las romanas. Esto es admisible, teniendo en cuenta que los dioses griegos habían sido introducidos más o menos entre los romanos; pero así como la religión egipcia no es la griega, por el hecho de que Herodoto y los griegos designaran las divinidades egipcias bajo los nombres de Leto, Palas, etc., tampoco la religión romana es la griega. Los dioses griegos están tomados del sentimiento y objetivados; entre los romanos, los dioses son frías alegorías. Pero lo que importa esencialmente en la religiosidad es su contenido, frente a la afirmación tan frecuente hoy de que, si existen sentimientos piadosos, es indiferente

el contenido que los llene. Ya se ha indicado que la interioridad de los romanos se ha desvinculado de lo finito y limitado y no se ha elevado por sí a un contenido libre espiritual y ético. Cabe decir que su religiosidad no se ha desarrollado hasta formar una religión; pues permaneció esencialmente formal y este formalismo buscó su contenido en otra parte. Ya de la determinación indicada se sigue que este contenido ha de ser de índole finita y profana, puesto que ha surgido fuera del ámbito misterioso de la religión. El carácter fundamental de la religión romana es, por lo tanto, la firmeza de un fin determinado de la voluntad, que los romanos piden a sus dioses y ven como algo absoluto en ellos y por el cual los adoran. Este fin los sujeta limitativamente a ellos. La religión romana es por esta causa la religión enteramente prosaica de la limitación, de la finalidad, de la utilidad. Sus divinidades peculiares son enteramente prosaicas; su seca fantasía ha elevado a poder independiente y ha contrapuesto a sí misma situaciones, sentimientos, artes útiles; son abstracciones que sólo podían convertirse en heladas alegorías; son situaciones que parecen provechosas o dañinas y que son ofrecidas a la adoración con todas sus limitaciones. Pondremos brevemente algunos ejemplos. Los romanos adoraban a Pax, Tranquillitas, Vacuna (ocio), Angeronia (cuidado y preocupación), Fornax (horno) y Tages (surco), como divinidades; consagraban altares a la peste, al hambre, al tizón de las mieses (Robigo), a la fiebre y a la Dea Cloacina. Juno aparece, entre los romanos, no sólo como Lucina, la matrona, sino también como Juno Ossipagina, la divinidad que forma los huesos de los niños, y también como Juno Unxia, que unge con aceite los goznes de las puertas en las bodas (esto formaba también parte de los *sacra*). También la han adorado como la diosa Moneta, diosa de la moneda; la moneda, pues, ha sido algo divino para la intuición de los romanos. Poca comunidad existe entre estas prosaicas representaciones y

la belleza de los poderes espirituales y divinidades griegas. En cambio, Júpiter, como Júpiter Capitolino, es la esencia universal del imperio romano, personificada asimismo en las divinidades Roma y Fortuna pública.

Los romanos han sido los primeros que, además de implorar a los dioses en la necesidad e instituir lectisternios, han hecho promesas y votos. Movidos por la angustia y la necesidad han enviado comisionados al extranjero para importar dioses y cultos exóticos. Los dioses de fuera y la mayoría de los templos romanos –como casi todas sus fiestas– han sido pues traídos e instituidos a raíz de una necesidad, de un voto. Se trata, pues, de una gratitud obligada, no de una gratitud universal desinteresada, ni de una elevación y adoración a lo superior, sino solamente de determinada utilidad. También los griegos imploraban en la necesidad a los dioses; pero su adoración brotaba las más veces del corazón sereno con que habían creado sus dioses. Levantaron e instituyeron sus hermosos templos, estatuas y cultos, por amor a la belleza y a la divinidad.

Por lo demás, no todo en la religión romana está tomado del extranjero. Jano, los Penates y otras figuras eran representaciones indígenas. Por lo mismo se ajustan más a lo interior y son en su mayor parte divinidades naturales. Sin embargo, estas divinidades parecen poco desarrolladas, fuera de los campos, en cuyas fiestas se revela todavía un alegre y sencillo culto de la naturaleza. Las personas cultas y distinguidas tomaban en estas fiestas una participación ingenua y cordial, como aún ahora sucede en Roma. Las costumbres campesinas siguen ocupando en Roma un puesto principal.

Estas fiestas, que se refieren a la vida campesina y se han conservado desde los tiempos más remotos, constituyen el único lado atrayente en la religión de los romanos. Tienen por base, bien la representación de la Edad Saturnia, o sea de un estado

anterior y ajeno a la sociedad civil y al lazo político, bien un contenido natural: el Sol, el curso del año, las estaciones, meses, etc., con alusiones astronómicas, bien los distintos momentos del curso de la naturaleza, en su relación con la vida pastoril y la agricultura, habiendo fiestas de la sementera, de la cosecha, de las estaciones, la gran fiesta de las Saturnales, etc. Adviértense por este lado algunos elementos ingenuos y profundos de la tradición. Sin embargo, todo este conjunto tiene un aspecto muy limitado y prosaico. No brotan de él intuiciones profundas de los grandes poderes naturales y sus procesos universales, pues se atendía principalmente al común provecho exterior y la jovialidad se desbordaba en chocarrería y no precisamente la más ingeniosa. Entre los griegos el arte de la tragedia tuvo su origen en estas mismas diversiones; pero es notable que entre los romanos estas bufonescas danzas y cantos de las fiestas campesinas se hayan conservado hasta los últimos tiempos, sin haber depurado su forma ingenua y más grosera, convirtiéndose en una modalidad fundamental de arte.

Por lo demás, sólo tenemos noticias arqueológicas sobre los primitivos dioses romanos. En cambio las divinidades griegas han pasado por todas las artes y las ciencias. Ya hemos dicho que los romanos acogieron los dioses griegos (la mitología de los poetas romanos está tomada íntegramente de los griegos); pero la adoración de estos bellos dioses de la fantasía parece haber sido entre ellos algo muy frío y exterior. Al hablar de Júpiter, Juno y Minerva, nos producen la misma impresión que si lo estuviéramos oyendo en el teatro. Los griegos han dado al mundo de sus dioses un contenido profundo y espiritual y lo han adornado con graciosas ocurrencias; dicho mundo era para ellos objeto de continua invención y conciencia inteligente y por eso se ha acumulado en su mitología un rico, inagotable tesoro para la fantasía, el sentimiento y el espíritu. El espíritu

romano, en cambio, no se movía con alma propia en estos juegos de una ingeniosa fantasía, ni se complacía en ellos; sino que la mitología griega aparece muerta y extraña entre los romanos. La introducción de los dioses en los poetas romanos, singularmente Virgilio, es el producto de un intelecto frío y de la imitación. Los dioses se convierten en máquinas, por decirlo así; y están usados de un modo totalmente externo, de igual modo que en nuestros tratados de poética se halla, entre otros preceptos, el de que semejantes máquinas son necesarias en las epopeyas para llenarnos de asombro.

También las fiestas y los juegos romanos ofrecen, a diferencia de los griegos, ese carácter de exterioridad. Las fiestas eleusinas de los griegos suministraban al sentimiento y al espíritu grandes verdades sobre la vida ética y divina. Las fiestas romanas se desenvolvían, en cambio, de un modo más exterior y eran consideradas las más de las veces como algo al servicio de la pompa visual. Así se desplegaba una gran magnificencia en las carreras del circo; se celebran procesiones sacerdotales, etc. Mas para los romanos todo esto era tan exterior, que las personas distinguidas se abstenían, por dignidad, de tomar parte en ello. En los juegos griegos los reyes guiaban los carros; entre los romanos eran extranjeros y libertos. También la danza guerrera de los salios era un espectáculo frío. Más tarde los juegos degeneraron en un placer estúpido y cruel. Los romanos llegaron a no pedir más que comida y espectáculos, *panem et circenses*. En éstos eran esencialmente meros espectadores. Dejaban las representaciones mímicas y teatrales, las danzas, carreras y luchas para los libertos, los gladiadores y los criminales condenados a muerte. Lo más vergonzoso que hizo Nerón fue aparecer en público teatro como cantante, tañedor de cítara y luchador. Como los romanos eran sólo espectadores, los juegos eran para ellos algo extraño; no asistían a ellos con el espíritu. El gusto

por las luchas de hombres y animales, principalmente, creció con el lujo. Los leones, los negros y los gladiadores reemplazaban entre los romanos a las tragedias, en las cuales el espíritu griego representaba los grandes antagonismos de las potencias morales. Cientos de osos, leones, tigres, elefantes, cocodrilos, avestruces, eran importados y muertos por el placer del espectáculo. Cientos y miles de gladiadores, al hacer su entrada solemne en una fiesta, para tomar parte en la naumaquia, gritaban al emperador: "los consagrados a la muerte te saludan", quizá para conmoverlo. Pero en vano. Todos debían matarse mutuamente. El interés romano sólo podía ser excitado por una muerte sin espíritu; en sus juegos la muerte tenía que ser real. Esta fría negatividad de la simple muerte representa a la vez la muerte íntima de un fin espiritual objetivo. En lugar de los dolores humanos en las profundidades del sentimiento y del espíritu, en lugar de los dolores acarreados por las contradicciones de la vida, los romanos organizaban una cruel realidad de dolores corporales; la sangre a torrentes, el estertor de la muerte, la exhalación del alma eran los espectáculos que les interesaban. Aquello en que los romanos habían de poner su interés tenía que ser un dolor real; y así el dolor del "esto" resultaba teórico para ellos.

Así, por otro lado, puede observarse en la religión de los romanos el carácter de la interioridad. La gravedad romana se oponía a todo lo que fuera revelar la propia persona. Esto implica proponerse un fin interno, algo que no puede ser expresado en esta sensibilidad. El dios bello se muestra enteramente y tal como es; pero el dios grave tiene dentro algo distinto de lo que manifiesta al exterior. El griego ha suprimido el horror de lo religioso mediante la fantasía; al trasformar lo negativo del horror en una amable figura objetiva, ha hecho desaparecer lo subjetivo del horror. Así el hombre desahoga en sus lágrimas el dolor de su pecho. El espíritu griego no se ha inmovilizado en

el terror interno; ha transformado el horror de la naturaleza en algo espiritual, en una libre intuición; ha convertido la relación de la naturaleza en una relación de libertad y serenidad. Entre los romanos, este horror ha permanecido más bien como algo abstracto e interior, como si dijéramos una reflexión sobre sí mismo, que, más desarrollada, se torna conciencia moral. Los romanos han persistido en una muda y obtusa interioridad; y en consecuencia lo exterior fue para ellos un objeto, lo otro, un misterio. Encontramos este carácter de la interioridad, de la gravedad, por todas partes entre los romanos; principalmente en la religión; pero para ellos ha sido siempre algo abstracto. Los romanos regulan, mediante la gravedad interna, lo particular, que sigue siendo empero algo particular; en cambio la exteriorización de la interioridad da a lo particular la apariencia de lo universal. El objeto exterior es tomado por los romanos como doble; primero, como pura exterioridad y luego como conteniendo en sí algo, un interior, algo sagrado, que por su parte no llega a manifestarse. El romano trataba siempre con un *misterio*; buscaba y creía encontrar en todo un *sentido oculto*. Mientras en la religión griega todo es abierto, claro, patente para el sentido y la intuición, no un más allá, sino algo familiar, un más acá, entre los romanos todo se presenta como algo misterioso y doble. Veían los romanos en el objeto primeramente el objeto mismo y luego lo que hay oculto en él; su historia toda no supera jamás esta duplicidad. La ciudad de los romanos tenía, además de su propio nombre, otro nombre *secreto*, que sólo unos pocos conocían. Se cree que era *Valentia* (traducción latina de Ῥώμη); otros opinan que era *Amor* (Roma leído al revés). Rómulo, el fundador del Estado, tenía otro nombre sagrado; por una parte era el conocido rey, por otra el dios Quirino. Bajo este nombre era adorado como dios; los romanos se llamaban también Quirites. (Este nombre tiene relación con la palabra *curia*; en la

derivación se ha llegado incluso a pensar en la ciudad sabina de Cures). Remo se relaciona con Lemuris, el principio malo, que estaba sepultado en el monte Aventino, donde la plebe llevaba a cabo sus *secessiones*. El hecho de distinguir en todo objeto algo interno hizo que existieran esos dioses prosaicos tan numerosos que ya hemos citado: Fornax, Tages, etc. Así también cosas indiferentes en sí y por sí tenían la significación de *Omina*. Los romanos se acercaban a todo con gravedad y mantenían la actitud solemne aun en las cosas más indiferentes. Este carácter se extiende a todo; todas las cosas se convierten en *sacra* mediante ritos, ceremonias, etc. En toda cosa, aun sin importancia, veían los romanos algo importante, una interioridad y se acercaban a ella con una inconcebible gravedad; así al edificar una casa, el necesario trazado del emplazamiento, etc. Esto explica también la mencionada forma sacrosanta de matrimonio, la *confarreatio*, de la que se hizo un *sacrum*, con una solemnidad verdaderamente pueblerina. Estos *sacra* eran *publica* y *privata*. Comprendían acciones exteriores; pero estas estaban asociadas por su forma a un recogimiento interior y llamamiento a la conciencia moral. El contenido de la acción puede ser indiferente; se puede ser piadoso en cualquier caso, como el bandido que, antes de cometer un asesinato, reza su padrenuestro.

Entre los romanos el estremecimiento religioso no se desarrolla; queda encerrado en la certeza subjetiva de sí mismo. La conciencia, por lo tanto, no se ha dado ninguna objetividad espiritual, ni se ha elevado a la intuición teórica de la naturaleza eternamente divina y a la liberación en ella; no ha sacado para sí del espíritu ningún contenido religioso. La vana subjetividad de la conciencia moral se posa, para el romano, en todo cuanto hace y emprende, en sus contratos, en sus relaciones políticas, en sus deberes, en sus relaciones familiares, etc., y todas estas relaciones reciben por ello no sólo la sanción de lo legal, sino,

por decirlo así, la solemnidad del juramento. La infinita muchedumbre de ceremonias en los comicios, al entrar el magistrado en funciones, etc., son las exteriorizaciones y declaraciones de este firme vínculo. Los *sacra* representan en todas partes un papel de suma importancia. Lo más inocente se transformaba muy pronto en un *sacrum* y se petrificaba, por decirlo así. El conocimiento de estos *sacra* carece de interés; es aburrido y da siempre nueva materia para eruditas investigaciones sobre si son de origen etrusco o sabino u otro. Por causa de ellos se ha considerado al pueblo romano como sumamente piadoso en sus acciones y omisiones; pero es ridículo que los modernos hablen de estos *sacra* con unción y respeto. Basta mencionar los augurios, los auspicios y los libros sibilinos, para recordar cómo los romanos estaban sujetos a supersticiones de toda índole, en las que sólo se trataba para ellos de sus fines. Las entrañas de los animales, los relámpagos, el vuelo de las aves, las sentencias sibilinas determinaban los asuntos y empresas del Estado. Todo esto se hallaba en las manos de los patricios, que lo usaban conscientemente como un mero lazo externo, para sus fines y contra el pueblo. Cicerón lo considera expresamente como un engaño del pueblo.

Los distintos elementos de la religión romana son, según lo dicho, la religiosidad interior y una perfecta finalidad, completamente externa. Los fines temporales disfrutan de plena libertad; no están limitados por la religión, sino más bien justificados por ella. Los romanos han sido piadosos en todo, fuese el que fuese el contenido de las acciones. Pero como lo sagrado sólo es aquí una forma sin contenido, resulta que puede permanecer en poder de uno; el sujeto lo toma en su posesión y así persigue sus fines e intereses particulares. Lo verdaderamente divino tiene en sí mismo poder concreto; sobre la mera forma impotente se halla el sujeto, la voluntad por sí concreta, que

puede poseerla y debe, como dueño, poner sus fines particulares por encima de la forma. Esto ha sucedido en Roma por medio de los patricios. Los *sacra* estaban en sus manos; por lo cual los patricios se elevaron al rango de familias sacerdotales, y fueron considerados como las estirpes sagradas, depositarias y mantenedoras de la religión. Los plebeyos se convierten entonces en el elemento sin dios. Los antiguos reyes eran, a la vez, *reges sacrorum*. Después que la monarquía fue abolida, quedó un *rex sacrorum*; pero estaba sometido, como todos los demás sacerdotes, al *pontifex maximus*, el cual dirigía todos los *sacra* y les dio aquella rigidez y fijeza, que hizo posible a los patricios sostenerse tan largo tiempo en el disfrute de este poder religioso. La posesión de la soberanía por los patricios, se convirtió de este modo en un hecho fijo, sagrado, inmediato y fuera de la comunidad; el gobierno y los derechos políticos recibieron el carácter de una propiedad privada y sagrada. La inclinación de los romanos a la interioridad favorece todas las particularidades, las cuales, sólo por serlo, tienen en seguida la preferencia sobre las otras cosas. Así es como el principio de la arbitrariedad está implícito en aquella interioridad de la religión.

Pero la arbitrariedad del interior abstracto se alza contra esta arbitrariedad de la posesión sagrada. Pues el mismo contenido puede estar privilegiado por la forma religiosa y, por otra parte, tener la forma de algo querido, de un contenido de la voluntad humana. Cuando hubo llegado el tiempo de que lo sagrado fuese rebajado a simple forma, hubo de ser conocido y tratado como forma, hollado con los pies; hubo de ser representado como formalismo. La desigualdad, que entra en lo sagrado, constituye el tránsito de la religión a la realidad de la vida política.

CAPÍTULO SEGUNDO

Historia del Estado romano

1. *La época del robustecimiento*

Hemos visto que el principio general del mundo romano es la interioridad subjetiva. El curso de la historia romana consiste, por lo tanto, en el tránsito del hermetismo interior, de la certeza que uno tiene de sí mismo, a la exterioridad de la realidad. El principio de la interioridad subjetiva empieza por tener su cumplimiento y contenido en el exterior, mediante la voluntad particular de la dominación, del gobierno, etcétera. La evolución consiste en la depuración de la interioridad, que se hace personalidad abstracta; esto se realiza en la propiedad privada; y entonces estas secas personalidades sólo pueden mantenerse unidas por medio de un poder despótico. Esta es la marcha general del mundo romano: el tránsito de la interioridad sagrada a su contrario. La evolución no consiste aquí, como en Grecia, en que el principio desarrolle y explaye su contenido, sino que es un tránsito a lo contrario; y este contrario no aparece como una decadencia, sino que está exigido e implicado por el principio mismo. Por lo que toca a las distinciones determinadas en la historia romana, la división habitual es la de Monarquía, República e Imperio; como si en estas formas surgiesen distintos principios. Pero estas formas de la evolución tienen por base el mismo principio del espíritu romano. Al hacer la división debe-

mos tener a la vista más bien el curso de la historia universal. Ya hemos indicado anteriormente que la historia de todo pueblo importante en la historia universal se divide en tres períodos; y esta división también ha de confirmarse aquí. El *primer período* abraza la época del robustecimiento del pueblo, hasta significarse en la historia universal, es decir, hasta su oposición frente a los orientales; comprende los orígenes de Roma, durante los cuales las determinaciones opuestas de la esencia romana duermen en tranquila unidad, hasta que los antagonismos crecen y la unidad del Estado resulta la más fuerte, porque mantiene dentro de sí la oposición como algo que existe en ella. Con esta fuerza el Estado se vuelve hacia fuera en el *segundo período* y pisa el teatro de la historia universal; ésta es la más hermosa época de Roma, la de las guerras púnicas y el choque con el anterior pueblo histórico. Se abre un vasto escenario hacia el Oriente. El noble *Polibio* ha tratado la historia en la época de este choque. Los romanos consolidan su dominación en aquellos países hasta que aparece César, quien abre camino a un nuevo mundo por el lado de la Galia, la Bretaña y la Germania. El Imperio romano alcanzó entonces la universal extensión que preparaba su caída. Surgió la dislocación interna, desarrollándose el antagonismo en forma de contradicción consigo mismo y aun de completa incompatibilidad; esta dislocación termina en el despotismo que caracteriza el *tercer período*. El poder romano aparece aquí magnífico, esplendoroso; pero a la vez está profundamente quebrantado, y la religión cristiana, que empieza con el imperio, alcanza una gran difusión. En el tercer período tiene lugar, por último, el choque con el Norte y los pueblos germánicos, que ahora van a entrar en la historia universal.

Varios momentos se distinguen por sí mismos en el primer período. El Estado romano logra su primer desarrollo bajo los reyes; recibe luego una constitución republicana, a cuyo frente

se hallan los cónsules; surge después la lucha entre los patricios y los plebeyos y, aplacada ésta mediante la satisfacción de las aspiraciones plebeyas, se hace patente la satisfacción en el interior y Roma logra la robustez necesaria para poder entrar victoriosamente en lucha con el pueblo que le antecede en la historia universal.

En lo referente a las noticias que tenemos sobre los primeros reyes de Roma, no hay dato que no haya sufrido la mayor oposición por parte de la crítica. Casi no se le perdona ya a un alumno del instituto el creer que Rómulo ha existido. Sin embargo se ha ido demasiado lejos al negar todo crédito a esas noticias. No existe en estos orígenes absolutamente nada poético, aunque Niebuhr conjeture que los romanos tuvieron una epopeya primitiva. No hay en la historia romana ese bello fondo mitológico que hay en la de los griegos, para quienes las potencias de la determinación física y ética estaban presentes en una intuición espiritual. Lo primitivo está totalmente determinado desde su origen; carece absolutamente de poesía, como las noticias sobre las centurias, etc., en en las cuales se revela más bien un intelecto preciso. En conjunto se citan siete reyes y hasta la más extremada crítica concede que los últimos son plenamente históricos. Rómulo es citado como el fundador de esa banda de ladrones, a la que organizó en un Estado guerrero. Aunque las leyendas sobre Rómulo parezcan fabulosas, sólo contienen datos que corresponden al espíritu romano que hemos expuesto. Del segundo rey, Numa, se refiere que trajo a Roma el culto de los dioses; lo religioso se presenta, por lo tanto, como algo introducido posteriormente. Es muy notable este rasgo de que la religión aparezca después que el lazo político, mientras en otros pueblos las tradiciones religiosas figuran ya en los tiempos más antiguos y aun antes de toda organización civil. El rey era a la vez sacerdote (*rex* se deriva de ῥέζειν, sacrificar). Como en los

orígenes de todos los Estados, lo político está enlazado con lo sacerdotal y el Estado es una teocracia. El rey estaba en Roma a la cabeza de los que tenían el privilegio de los *sacra*.

Ya al comienzo de la época de los reyes observamos la distinción entre patricios y plebeyos; pero también acerca de ella hay grandes contradicciones. Se supone que los patricios eran una raza distinta, que se habría conducido con los plebeyos aproximadamente como los espartanos con los mesenios. Pero esto no tiene fundamento histórico; sólo posteriormente se convirtieron los patricios, por obra de los *sacra*, en familias sagradas. Las ceremonias religiosas occidentales se transformaron en caracteres distintos y peculiaridades fijas de las gentes y de las clases. Pero el patriciado surgió evidentemente de que en una modalidad de la vida política, tan caracterizada por el bandolerismo, los jefes guerreros disfrutaban de una preeminencia natural. *Divitiæ et virtus*, dice *Livio*, realzan al hombre. La familia de Lúcumo, oriunda de Grecia, pasó de Etruria a Roma, porque Lúcumo, siendo extranjero, no podía ascender en Etruria; en Roma ese extranjero fue rey. Los ciudadanos distinguidos y poderosos se separaron, pues, formando el grupo de los patricios y se reunieron en el Senado.

Rómulo nombró cien senadores, según afirman expresamente los datos históricos que, sin embargo, son puestos en duda por la alta crítica. Bajo los reyes siguientes el número de senadores subió a doscientos. Tarquinio Prisco lo elevó a trescientos. Los reyes son, pues, quienes nombran los senadores. Tarquinio el Soberbio volvió a disminuir su número; Bruto, en cambio, lo aumentó de nuevo. En tiempos posteriores parece que los censores y, a veces, los dictadores aumentaron el Senado. Durante la segunda guerra púnica, en el año 538 a. C., fue elegido, según Livio, un dictador que nombró 177 senadores nuevos; tomó para ello a los que habían ocupado dignidades curules, a

los ediles y tribunos de la plebe, a los cuestores y ciudadanos que habían ganado los *spolia opima* o la *corona civica*. Más tarde los censores fueron los encargados de deponer y nombrar a los senadores. El Senado tiene, pues, el carácter de lo instituido, de lo hecho. Más tarde, todos los que habían ocupado altos cargos del Estado tuvieron asiento y voto en el Senado. Bajo César el número de los senadores había subido a 800; Augusto lo redujo a 600. En los tiempos modernos contamos el patriciado entre los elementos esenciales de un Estado, donde figura, por ejemplo, en forma de Parlamento o de Cámaras. La ley determina exactamente quién (y cómo y por quiénes) puede ser nombrado en él. En el Estado romano se advierte poca preocupación por el modo como la elección ha de tener lugar y quién tenga capacidad. Se ha considerado como una gran negligencia de los historiadores romanos el habernos dado tan escasas noticias sobre la composición y renovación del Senado; pero este punto, que para nosotros parece tener una importancia sin límites, no era para los romanos tan importante; éstos no daban tanta importancia a las determinaciones formales, sino que lo interesante para ellos era el modo de gobernar. ¿Quién puede suponer que los derechos constitucionales de los antiguos romanos hayan sido tan determinados y más en una época que se considera como mítica y con tradición épica?

Los plebeyos se dividen en los que pueden obtener dignidades y los comunes. El origen de los plebeyos es fácil de descubrir. Muchas pequeñas ciudades se unieron a Roma, aunque ocupando una posición subalterna. La cuestión de si los plebeyos tenían propiedad territorial se resuelve de dos maneras totalmente opuestas. Algunos explican la relación de los plebeyos con los patricios como de clientela; otros opinan que sólo algunos plebeyos eran clientes. Los plebeyos tuvieron en los reyes un contrapeso frente a la opresión por parte de los patricios.

La organización interna del Estado fue surgiendo paulatinamente por obra de los reyes. *Livio* dice que así como Numa instituyó todo lo divino, Servio Tulio introdujo las distintas clases y el censo, con arreglo al cual se determinaba la participación en los negocios públicos. Los patricios estaban descontentos, especialmente porque Servio Tulio canceló parte de las deudas de los plebeyos y concedió a los más pobres tierras del Estado, convirtiéndolos en propietarios. Dividió al pueblo en seis clases, la primera de las cuales juntamente con los caballeros tenía noventa y ocho centurias, mientras que todas las demás juntas sólo tenían noventa y cinco. Y como se votaba por centurias, la primera clase conservó el predominio. Pero con arreglo a esta base determinábanse también las prestaciones al Estado. Ahora bien, parece que en los tiempos anteriores los patricios tenían el poder exclusivamente en sus manos, pero que después de la división de Servio no conservaron sino el predominio, lo cual explica su descontento por las reformas de Servio. Con éste la historia se hace más determinada y bajo él y su predecesor, Tarquinio el Antiguo, hay huellas de florecimiento. *Niebuhr* se extraña de que digan Dionisio y Livio que la primitiva constitución era democrática, siendo así que los votos de todos los ciudadanos tenían el mismo valor en la Asamblea del pueblo; pero Livio sólo dice que Servio abolió el *suffragium viritim*; y en los *comitia curiata*, estando tan generalizada la relación de clientela, que absorbía a la plebe, solamente los patricios tenían voto; *populas* designa a la sazón sólo a los patricios. Dionisio no se contradice, pues, cuando afirma que la constitución, según las leyes de Rómulo, era rigurosamente aristocrática.

Casi todos los reyes fueron extranjeros; esto caracteriza los orígenes de Roma. Numa, que sucedió al fundador de Roma, era, según la tradición, un sabino, pueblo que se había establecido en una de las colinas romanas, conducido por Tacio, en tiem-

pos de Rómulo. Sin embargo, el país sabino aparece más tarde como un territorio separado por completo del Estado romano. A *Numa* siguió *Tulo Hostilio*. Ya el nombre de este rey alude a origen extranjero. *Anco Marcio*, el cuarto rey, era nieto de Numa; *Tarquinio Prisco* procedía de una familia corintia, como ya se ha dicho anteriormente. *Servio Tulio* era de Cornículo, ciudad latina conquistada. *Tarquinio el Soberbio* descendía de Tarquinio el Antiguo. Los patricios fueron los promotores de la expulsión de los reyes. Los reyes se habían hecho superfluos; pero la causa capital de su derrocamiento fue la envidia de los patricios. En el desarrollo de la vida interna del Estado, los patricios habían quedado muy rebajados y los reyes buscaron a menudo en el pueblo un punto de apoyo para proceder contra los patricios. Esto se ve también frecuentemente en la historia europea medieval. Ya lo hemos visto en Servio Tulio. El último rey, Tarquinio el Soberbio, consultaba poco al Senado en los asuntos del Estado; tampoco lo completaba cuando un miembro moría; obraba en general como si quisiera hacerlo desaparecer totalmente. Bajo este último rey, Roma alcanzó una gran prosperidad; dícese que ya entonces se había concluido con los cartagineses un tratado de comercio; y el que quiera rechazar esta noticia por mítica, olvida la relación en que Roma estaba ya en aquel tiempo con Etruria y otros pueblos limítrofes, que florecían por el comercio y la navegación. Los romanos conocían muy bien el arte de escribir y tenían ya aquel modo intelectual de concebir que los caracteriza tanto y que los condujo a esa clara historiografía, que tanto alabamos. Hubo entonces en Roma un brote de tranquila vida industrial; los reyes mismos ocupaban al pueblo en construcciones.

Pero todo esto era contrario al único principio por el cual Roma debía mantenerse: la *virtus* y la *fortitudo*. Surgió, pues, una tensión que sólo necesitaba una ocasión para estallar. El

atropello de una mujer, de que el hijo del rey se hizo culpable, proporcionó dicha ocasión. Un motivo semejante dio lugar a la guerra de Troya; y la expulsión de los decenviros sucedió a consecuencia del desafuero cometido en Virginia. La ofensa más honda en tales tiempos es la del honor; porque éste es lo más hondo e íntimo en los hombres de entonces; es como la conciencia moral en posteriores épocas. El principio de la interioridad y la piedad *(pudor)* era religioso e intangible, particularmente entre los romanos. Vemos en esta ocasión el alto aprecio en que la santidad del matrimonio estaba entre ellos. Por eso, entre los romanos encontramos también, desde un principio, la monogamia, como algo evidente. No había sido introducida por una ley expresa; en las instituciones sólo se habla de ella incidentalmente, al decir que ciertos matrimonios entre parientes no son lícitos, porque el hombre no puede tener dos mujeres. Sólo en una ley de Diocleciano se determina expresamente que nadie que pertenezca al Imperio romano puede tener dos mujeres; pues esto acarrea nota de infamia, según un edicto pretorio *(cum etiam in edicto praetoris hujusmodi viri infamia notati sunt)*. La monogamia vale, pues, en sí y por sí; y está fundada en el principio de la interioridad.

Los reyes eran ya superfluos. Pero no por esto era justo expulsarlos. Los que quieren legitimar a los patricios, diciendo que eran familias sagradas, olvidan que al expulsar a los reyes, obraron en contra de la legitimidad, ya que el rey era su Sumo Sacerdote. Por otra parte, el fundamento de esta relación había quedado destruido; el rey mismo, el Sumo Sacerdote, había cometido sacrilegio. El principio de la interioridad se alzó contra esto; y los patricios, en quienes esto hizo brotar el sentimiento de la independencia, derribaron la monarquía. Con el mismo sentimiento se alzó más tarde la plebe contra los patricios y los latinos y aliados contra los romanos, hasta que la

igualdad de las personas privadas quedó establecida en todo el territorio romano (también fue emancipado un sinnúmero de esclavos) y mantenida en cohesión por simple despotismo. Así, pues, la monarquía no desapareció en Roma, como en Grecia, porque las familias reales se destruyeran a sí mismas. En Roma los monarcas fueron expulsados con odio; y el alejamiento del poder real tuvo lugar con enconada hostilidad.

Los plebeyos no ganaron nada con la expulsión de los reyes. Estos habían preferido –al menos en la sociedad civil– a la plebe antes que a los patricios; habían impedido que los patricios oprimieran a la plebe. El pueblo debe al rey en todas partes (también en los tiempos modernos) el verse libre de la opresión por los aristócratas. La aristocracia subsiste en Inglaterra, porque el poder real no significa nada. El eterno proceso consiste en que habitualmente el pueblo bajo tiene su amparo en los reyes; pero se deja engañar y toma partido en contra de esta conveniencia y en pro de la clase intermedia, por la cual es oprimido.

Los reyes fueron expulsados en el año 244 de la fundación de Roma y 510 antes de J. C. (suponiendo que la fundación de Roma tuviera lugar en el año 753 a.C.) y la monarquía fue abolida para siempre. La constitución del Estado se hizo republicana de nombre. Esta transformación parece importante a primera vista; en realidad no tiene tanta importancia, porque la monarquía suprimida no había sido una monarquía verdadera. República es un nombre indeterminado; entre los romanos no es más que una aristocracia. No se alteró nada en la constitución anterior, salvo que (Liv. II, 1) el poder, que antes pertenecía *constantemente* al rey, pasó a dos cónsules *anuales*. Los dos cónsules atendían con igual poder tanto a los negocios de la guerra como a los del derecho y administración. Es de advertir que posteriormente fueron sustraídos al poder supremo varios asuntos; por ejemplo, la jurisdicción privada. Pero en un prin-

cipio todos los poderes siguieron estando en las manos de los cónsules; los pretores, como jueces supremos, no aparecen hasta más tarde.

Livio hace la observación de que Bruto encontró el momento justo para la expulsión de los reyes; pues si esta expulsión hubiese tenido lugar antes, el Estado habría sucumbido. ¿Qué habría sucedido, pregunta, si se hubiese desatado antes aquel montón de gente sin patria, cuando la convivencia aún no había habituado los ánimos unos a otros? Sin embargo, inmediatamente después de la expulsión de los reyes, las cosas fueron, en un principio, muy mal, tanto en el exterior como en el interior. Entró la historia romana en una época tan turbia como la griega después de la caída de las familias reales. Los romanos hubieron de sostener, primeramente, una difícil guerra con su rey proscrito, el cual había buscado y encontrado ayuda entre los etruscos. En la guerra contra Porsena perdieron todas sus conquistas y aun su independencia, siendo forzados a deponer las armas y a entregar rehenes; una expresión de Tácito *(Hist.*, 3, 72) parece incluso dar a entender que Porsena tomó a Roma.

La lucha entre los patricios y los plebeyos empieza también poco después de la expulsión de los reyes; pues la abolición de la monarquía había acontecido exclusivamente en provecho de la aristocracia, a la cual pasó el poder real, perdiendo la plebe el apoyo que en los reyes encontrara. Todo el poder público y judicial, toda la propiedad territorial del Estado se encontraba por aquel tiempo en manos de los patricios. El pueblo, arrastrado incesantemente a la guerra, no podía entregarse a ocupaciones pacíficas; las industrias no podían florecer y la única ganancia de los plebeyos era la parte que tenían en los botines de guerra.

La pobreza fue pues la suerte del pueblo. Los reyes le habían asignado para su disfrute tierras del Estado. Pero como había sido hasta entonces un privilegio de los patricios, jefes en la

guerra, el recibir en usufructo estas tierras, que por conquista pasaban a ser propiedad del Estado, resultó que los que carecían de poder y obtuvieron las tierras en arrendamiento, fueron dependientes de los patricios. Los patricios volvieron entonces a negar a la plebe sus pretensiones sobre aquellas tierras; y cuando en tiempos de Porsena desapareció la posibilidad de hacer botín en la guerra, la pobreza y miseria del pueblo llegó a ser enorme. El empobrecimiento del pueblo fue contenido temporalmente por la cancelación de las deudas contraídas con los patricios y por leyes agrarias. La plebe, o por lo menos lo que en su mayor parte se convirtió posteriormente en plebe, mantenía con los patricios la ya citada relación de clientela, relación que aún no ha sido totalmente aclarada, a pesar de todos los esfuerzos. Los patricios hacían cultivar sus fincas por esclavos y cedían de sus propiedades algunas a sus clientes, que tenían el usufructo de las mismas a cambio de distintas prestaciones, siendo pues arrendatarios. Esta relación era muy semejante a la relación feudal, por la índole de las prestaciones que habían de hacer los clientes, que tenían que pagar para el matrimonio de las hijas del patrono, para rescatar al *patrono* cautivo o a sus hijos, para ayudarle a obtener cargos públicos o a *reponer* lo perdido en procesos.

Un segundo privilegio de los patricios era la administración de justicia, privilegio que hacía a los plebeyos tanto más dependientes cuanto que había leyes determinadas y escritas. Se acudió a remediar este mal, nombrando una comisión de diez miembros, los decenviros, para que legislasen. Las leyes escritas de las Doce Tablas fueron el resultado de su trabajo. La relación de clientela fue desapareciendo desde aquel tiempo.

Todo el poder público pertenecía a los patricios, que estaban en posesión de todos los cargos, del consulado y luego del tribunado militar y de la censura (instituida en 311 u. c.). Así

tanto el ejercicio del poder como su inspección estaban entregado exclusivamente a ellos. Los patricios formaban, por último, también el Senado.

El pueblo se encontraba en el mismo estado de opresión en que, por ejemplo, los irlandeses se hallaban hace pocos años en la Gran Bretaña; pues permanecía totalmente excluido del gobierno. La dureza de los patricios acreedores, a quienes debían pagar los plebeyos sus deudas, con un trabajo de esclavos, impelió a la plebe a sublevarse. Unas veces se alzaba y salía de la ciudad. Otras se negaba al servicio militar. Y resulta sorprendente en extremo que el Senado haya podido resistir tanto tiempo a una mayoría irritada por la opresión y ejercitada en la guerra; pues esta lucha capital duró más de cien años. La circunstancia de que el pueblo pudiera ser refrenado tanto tiempo revela su respeto al orden legal y a los *sacra*. Por último fue necesario conceder a los plebeyos sus justas demandas y perdonarles con frecuencia las deudas. Primeramente exigieron y obtuvieron lo que ya habían tenido bajo los reyes: la propiedad del suelo y el amparo contra los poderosos. Un progreso más en la libertad fue que se pudiera apelar de los cónsules al pueblo; en todo abuso de autoridad, el condenado podía acudir a la decisión del pueblo, privilegio de importancia enorme para la plebe y que irritó particularmente a los patricios. Una parte de la propiedad territorial fue entregada a la plebe, que recibió asignaciones de tierras. La obtención de este privilegio constituye un momento decisivo. Otra ampliación de la libertad fue la reunión del pueblo en comicios propios. Estas asambleas del pueblo llegaron a pesar mucho mediante la institución de los tribunos de la plebe, magistrados que tenían el derecho y el poder de impedir con su veto toda resolución del Senado, de suerte que el pueblo mismo pudo tomar decisiones sobre los asuntos del Estado (*plebiscita*). El Senado sólo podía publicar por sí *senatusconsulta*; los tribunos

podían frustrar los comicios y las elecciones. Sin duda el Senado tenía también este mismo poder, puesto que los sacrificios estaban en sus manos. El número de los tribunos se limitó en un principio a dos; más tarde fue de diez. Esto sin embargo fue más bien perjudicial para la plebe; pues bastaba que el Senado ganara a uno de los tribunos para que el veto de uno solo anulase la resolución de todos los demás.

La disminución que sufrió el poder de los cónsules contribuyó mucho a la preparación de la libertad; pues los plebeyos consiguieron abrirse el camino de todas las dignidades y cargos, aun los patricios se resistieron a conceder esto casi tan tenazmente como a las reformas agrarias. Los plebeyos debieron a los esfuerzos de Licinio que se les concediese una dignidad tras otra y, por último, el consulado y la dignidad augural, a la cual correspondía la vigilancia sobre los Libros sibilinos. Al principio, un cónsul, un edil, un censor, etc., plebeyo no era igual al patricio, a causa de los *sacra*, que éste retenía en sus manos; también pasó muy largo tiempo desde aquellas concesiones hasta que un plebeyo llegó realmente a ser cónsul. Cuanto los plebeyos conseguían era a la vez una intrusión en los derechos de los patricios, que se apoyaban en algo sagrado. Por eso se ha presentado también esta intrusión como una impiedad, como una ofensa a lo sagrado. Pero ¿de dónde habían recibido los patricios el derecho de expulsar a los reyes y de disfrutar estos derechos que hacían pasar ahora por algo sagrado?

La liberación de la plebe se llevó a cabo dentro de los primeros cuatrocientos años siguientes a la fundación de Roma. El tribuno de la plebe *Licinio* fue quien fijó la totalidad de estas determinaciones en la segunda mitad del siglo IV (387 u. c.). Él fue también quien presentó en sus rasgos principales la *lex agraria*, de la que tanto han escrito y discutido los eruditos modernos. Los autores de esta ley causaron en todo tiempo las mayores

agitaciones en Roma. Los plebeyos estaban de hecho excluidos casi totalmente de la propiedad territorial y las leyes agrarias tendían a concederles tierras, ya en las proximidades de Roma, ya en los territorios conquistados adonde debían enviarse colonias. En tiempo de la República vemos frecuentemente que los generales adjudican al pueblo tierras; pero siempre eran acusados de aspirar a la monarquía, justamente porque los reyes habían favorecido a la plebe. La ley agraria pedía que ningún ciudadano pudiera poseer más de 500 fanegas: los patricios debían según esto devolver una gran parte de su propiedad. *Niebuhr* ha hecho investigaciones singularmente prolijas sobre las leyes agrarias y ha creído hacer grandes e importantes descubrimientos; dice que no se pensó nunca en atacar el derecho sagrado de la propiedad, sino que el Estado se limitó a adjudicar a la plebe para su disfrute una parte de las tierras públicas usurpadas por los patricios y de las cuales el Estado podía disponer siempre como de su propiedad. A esto se refieren, pues, las leyes agrarias. *Hegewisch*[1] es quien mejor las ha expuesto; pero Niebuhr ni siquiera lo cita, aunque lo copia. Advierto además de pasada que Niebuhr toma los demás datos para su tesis de Apiano y Plutarco, esto es, de historiadores griegos, a los cuales, como él mismo confiesa, sólo en casos extremos se debe recurrir.

Con gran frecuencia habla Livio de las leyes agrarias y asimismo Cicerón y otros; sin embargo, de lo que dicen no se puede sacar nada determinado acerca de ellas. Ésta es una prueba más de la inexactitud de los historiadores romanos. La cuestión toda se reduce a un inútil problema jurídico. La tierra, que los patricios habían tomado en posesión o donde las colonias se establecían, era originariamente tierra del Estado; pero

[1] Hegewisch, Diterico Germán, 1746-1812, profesor de Historia en Kiel: *Historia de las agitaciones de los Gracos.*

pertenecía también seguramente a los que la poseían y no se adelanta nada con sostener que siguió siendo siempre tierra del Estado. Este descubrimiento de Niebuhr consiste en una distinción nada esencial, que existe en su pensamiento pero no en la realidad. La ley licinia triunfó, pero pronto fue transgredida y hollada. El propio Licinio Estolón, que había presentado la ley, fue condenado porque poseía más tierras que lo que estaba permitido. Los patricios se opusieron al cumplimiento de la ley con la mayor tenacidad. Debemos fijar aquí la atención en la diferencia que existe entre las circunstancias romanas, las griegas y las nuestras. Nuestra sociedad civil descansa en otros principios; semejantes medidas no son necesarias en ella. Los espartanos y atenienses, que aún no habían llegado a la abstracción, como los romanos, no se interesaban por el derecho como tal; exigían que los ciudadanos tuviesen los medios de subsistencia y pedían al Estado que cuidase de ellos.

Al considerar esta constitución romana, no se puede menos de sentir que la aristocracia es la peor constitución, aunque Aristóteles quiera que sean οἱ ἄριστοι[1] los que dominen. La aristocracia romana no estaba tan muerta como, por ejemplo, la de Venecia; tenía sus leyes y su propia vida, y así en Roma estaban unidos dos extremos que se habían equilibrado en cierta manera. Pero esto es lo peor; porque precisamente este tercer elemento, el equilibrio mismo, tenía que existir y ser real como poder determinado, como centro y punto de apoyo. Pero esto, justamente, no sucede en Roma; el equilibrio es sólo un paliativo y temporal; y la ruptura resulta después tanto más temible.

Sin embargo, el establecimiento de aquel equilibrio temporal fue de la mayor importancia. El momento culminante en el primer período de la historia romana es éste en que la plebe

[1] *Oi aristoi*, los mejores.

ha logrado el derecho de accesión a las más altas dignidades del Estado y en que, con la participación que obtuvo en la propiedad del suelo, quedó asegurada la subsistencia de los ciudadanos. Sólo mediante esta unión del patriciado y de la plebe llegó Roma a la verdadera consistencia íntima y sólo desde entonces pudo el poder romano expansionarse en el exterior. Llega un momento en que el interés común está satisfecho; pero las luchas intestinas han producido cansancio. Roma se vuelve hacia fuera desde este momento. Cuanto más vivamente se hubo agitado la discordia en el interior, tanto más enérgicamente obraron juntos los romanos en el exterior. Cuando los pueblos se orientan hacia el exterior, después de un período de agitaciones civiles, aparecen más fuertes que nunca; pues la excitación anterior, que subsiste todavía, no teniendo ya su objeto dentro, lo busca fuera. Así sucedió también en la Revolución Francesa. Mas para que esta energía surja de las guerras civiles es preciso que subsista un principio interno de conexión en el pueblo, el cual se ha limitado, en las guerras interiores, a remover obstáculos. La causa de que Roma se hiciera entonces conquistadora fue, pues, la tensión interna, que se dispara ahora hacia fuera. La aridez de la situación interna fue el resorte que empujó la actividad hacia el exterior. Los romanos se distinguen de los demás pueblos itálicos en que tienen por principio la cohesión abstracta. El Estado romano ha encontrado su apoyo en el patriotismo, la entrega y el sacrificio absoluto a lo Uno. Este impulso de los romanos pudo encubrir por un momento lo deficiente de su propia unión; la prosperidad, la riqueza y la gloria, que la guerra les trajo, contribuyó también a mantener compacto lo que estaba malamente unido. Pero a la vez trajo terribles necesidades que favorecieron la coherencia íntima, aunque sólo por algún tiempo.

La disciplina de los romanos y su arte de la guerra los ayudaron a vencer. La estrategia romana tiene algunas peculiaridades

frente a la griega y la macedónica. Casi todo gran general ha inaugurado una nueva estrategia. Entre los macedonios fue la falange, cuya octava fila llegaba con su pica de hierro hasta la primera. Su fuerza residía en la acción de la masa. El orden romano de batalla actuaba también por la masa; pero estaba a la vez organizado. La legión romana estaba muy dividida, sin dejar de ser una, y este principio es superior a la masa de la falange. Las legiones romanas constituían conjuntos cerrados, pero a la vez interiormente organizados; reunían los dos extremos de la masa y del desmenuzamiento en tropas ligeras; se concentraban sólidamente y a la vez se desplegaban con facilidad. Arqueros y honderos precedían en el ataque al ejército romano, para dejar después la decisión a la espada.

Sería fatigoso seguir las guerras de los romanos en Italia; en parte porque carecen de importancia (ni logra elevar el interés la retórica frecuentemente vana, que Livio pone en boca de los generales) y en parte también por la falta de espíritu de los historiadores romanos. Los demás pueblos itálicos eran también valerosos; pero no tenían esa íntima cohesión abstracta que en Roma estaba consagrada por las leyes. Por eso no han logrado el imperio del mundo como los romanos. Sabemos poco de la individualidad de estos pueblos, de sus constituciones, costumbres, etc.; ni siquiera sabemos bastante de los etruscos, a quienes los romanos tomaron tanto. Los historiadores romanos refieren pocas cosas de los ligures. Se contentan con señalar con el nombre de enemigos a los pueblos con quienes Roma había guerreado durante tantos siglos. Herodoto procede de modo distinto en este respecto. Especialmente fastidioso resulta Livio en este punto, porque nos presenta a los romanos siempre frente a unos enemigos abstractos, sobre cuya individualidad, lenguaje, costumbres, estrategia, nada nos dice y porque, por otra parte, da siempre a los romanos la razón sobre sus enemigos. Es caracte-

rística de los romanos la tendencia a poner de su parte no sólo el gran derecho de la historia universal, sino también el pequeño derecho de las declaraciones, de los tratados, en las violaciones, defendiéndolo por decirlo así con argucias de abogado. Pero en los enredos políticos de esta índole cada parte puede siempre reprochar algo a la otra, si quiere y lo considera útil.

Los romanos hubieron de sostener largas y difíciles luchas con los samnitas, los etruscos, los galos, los marsos, los umbros y los brutios, antes de lograr hacerse dueños de toda Italia. De aquí su dominación se dilató hacia el Sur: pusieron pie en Sicilia, donde los cartagineses guerreaban ya desde hacía tiempo; luego se extendieron por el Oeste, llegando por Cerdeña y Córcega a España. Entraron, pues, muy pronto en repetido contacto con los cartagineses y se vieron obligados a convertirse en una potencia marítima para hacer frente a la suya. Esta creación de una armada era en la Antigüedad más fácil de lo que sería al presente, en que se necesitan una práctica de muchos y superiores conocimientos para el servicio naval. La índole de la guerra marítima no era entonces muy distinta de la guerra terrestre.

En este período de las primeras conquistas se desarrollan las virtudes romanas; entonces aparecen aquellos caracteres que ponen todo su ser al servicio del Estado.

2. *La dominación mundial de la República*

La práctica de la guerra y el éxito en ella conseguido permitió a los romanos hacer acopio de fuerzas. Así entraron en el segundo período de su historia, ocupando íntegramente el panorama de la escena universal. Patricios y plebeyos, reconciliados, forman un solo pueblo y entran en contacto con las naciones extranjeras; comienzan las hostilidades, primero,

con Sicilia, España y Cartago; luego, con Macedonia, Grecia, Asia Menor, Siria, Egipto; en suma, con el gran círculo del mar Mediterráneo, con todos estos pueblos cultos y poderosos y casi al mismo tiempo.

Al comienzo de este período, la dominación romana todavía no era, en conjunto, muy extensa. Más allá del Po sólo se habían establecido algunas colonias, y en el Sur una gran potencia se hallaba frente a la romana. La segunda guerra púnica es la que da impulso al gigantesco encuentro con los más poderosos Estados de entonces; los romanos entraron en contacto con Macedonia, Asia, Siria y más tarde Egipto. Italia y Roma siguieron siendo el centro del grande y vasto imperio; pero este centro, como ya se ha dicho, era más bien artificial y forzado. Este gran período del choque de Roma con los otros Estados y las múltiples complicaciones que nacen de él, ha sido descrito por el noble aqueo Polibio, que hubo de ver sucumbir a su patria por la infamia de las pasiones griegas y la villana e inexorable conducta de los romanos.

Los principios de todos los pueblos sobre los cuales Roma alcanzó la dominación, eran muy distintos. La fuerza de Cartago estaba fundada en el tráfico marítimo, por consiguiente en el comercio y la industria; pero no tenía un territorio origen; no formaba una nación ni poseía un ejército nacional, sino que su ejército estaba compuesto por las tropas de las naciones sometidas y aliadas. Faltábale, pues, la base firme frente a la consistencia del principio romano. Pero tanto más admirable es Aníbal, que con sus tropas extranjeras puso a Roma en trance de sucumbir. Los griegos, macedonios y asiáticos no podían ofrecer una resistencia real a la solidez de los romanos.

Los romanos habían mostrado en la primera guerra púnica, que podían medirse con la poderosa Cartago, la cual ocupaba una gran parte de la costa de África y la España meridional,

y había puesto el pie en Sicilia y Cerdeña. La segunda guerra púnica echó por tierra el poder de Cartago. Sin duda, Aníbal logró, con su genio subjetivo, mantener unido un ejército, cuyas reservas estaban formadas por una mezcla de númidas y otras naciones muy diversas, y al cual faltaba la fuerza interior necesaria para resistir. Sin apoyo alguno, se mantuvo dieciséis años en Italia, frente a los constantes y tenaces ataques romanos. Durante este tiempo, los Escipiones conquistaron España y contrajeron alianzas con los príncipes africanos. Pero Aníbal no encontró los medios para alcanzar una victoria decisiva sobre los romanos, ni entre sus compatriotas, ni entre los griegos y los sirios, quebrantados hacía largo tiempo. Obligado a correr en ayuda de su patria, amenazada, perdió la batalla de Zama en el año 552 de Roma, volviendo a su patria después de treinta y seis años de ausencia. Él mismo hubo de aconsejar a Cartago la paz. El resultado de la segunda guerra púnica fue, pues, afianzar el indiscutible poder de Roma sobre Cartago. Los romanos entraron en hostilidad con el rey de Macedonia, que fue vencido cinco años después. Entonces le llegó la vez a *Antíoco*, rey de Siria. Éste opuso a los romanos un enorme ejército; pero fue derrotado en las Termópilas y en Magnesia, y obligado a entregar a los romanos el Asia Menor hasta el Tauro. Después de la conquista de Macedonia, fueron ésta y Grecia declaradas libres por los romanos, declaración sobre cuyo sentido ya hemos hablado antes. Sólo entonces tuvo lugar la tercera guerra púnica; Cartago se había repuesto, excitando el recelo de los romanos. Tras larga resistencia, fue tomada y reducida a cenizas. Tampoco la Liga Aquea pudo resistir largo tiempo a la ambición romana; los romanos provocaron la guerra, destruyeron a Corinto en el mismo año que a Cartago y convirtieron a Grecia en provincia romana. La caída de Cartago y la sumisión de Grecia, fueron los momentos decisivos, a partir de los cuales los romanos

extienden su dominación por Oriente. En este período triunfal atraen nuestra atención las grandes y afortunadas individualidades áticas, sobre todo los Escipiones, que tuvieron la fortuna moral –aunque Escipión el grande acabó desgraciadamente su vida en el destierro– de laborar para su patria en un período de plena salud.

Roma parecía ahora totalmente asegurada; ninguna potencia extranjera podía hacerle frente. Se había hecho dueña del Mediterráneo, esto es, del asiento de toda cultura. Poseía el centro de la tierra y no necesitaba sino expansionarse. Los romanos, aun en la cima de su poderío, siguen siendo un pueblo aislado; no los vemos formar parte de un sistema de Estados, que impere también en Oriente. No existía comunidad alguna entre ellos y los demás pueblos. Las alianzas que concedían a éstos les proporcionaban sólo una especie de independencia interna. Fue un poder concentrado y superior a todo, que se expansionó en las guerras posteriores. Los romanos siguen conquistando y robando, sin que la necesidad o el interés de la propia conservación les empuje a ello. Asia es ahora el escenario de la guerra.

En tiempos de las primeras guerras púnicas, el peligro unió a todos por el afán de salvar a Roma. También en las guerras siguientes con Macedonia, Siria y los habitantes de la Galia Cisalpina, estuvo en peligro la existencia del todo. Pero después que hubo pasado la amenaza de Cartago y Macedonia, las guerras siguientes fueron cada vez más consecuencias del triunfo, tratándose tan sólo de recoger sus frutos. Se emplearon los ejércitos en las empresas de la política y de los individuos particulares, para la conquista de la riqueza, de la gloria, del *poder* abstracto. La relación con las demás naciones era la pura relación de la violencia. La individualidad nacional de los pueblos no imponía a los romanos ese respeto que impone hoy. Los pueblos no eran todavía considerados como legítimos; los Esta-

dos no reconocían que los demás Estados existían por una necesidad esencial. El mismo derecho a la existencia tiene una confederación, como las de la Europa moderna, que una situación como la de Grecia, donde los Estados eran iguales ante el dios de Delfos. Pero los romanos no entraban con los demás pueblos en una relación semejante, porque su dios no es más que Júpiter Capitolino; tampoco respetaban los *sacra* de los demás pueblos (como los plebeyos no habían respetado los de los patricios), sino que entraban a saco los templos extranjeros, portándose como conquistadores, en el sentido propio de la palabra.

Roma sostenía ejércitos permanentes en las provincias conquistadas, a las que enviaba procónsules y propretores en calidad de gobernadores. Los caballeros recaudaban los derechos de aduana y los tributos que habían tomado en arriendo al Estado. Una red de estos arrendatarios *(publicani)* se extendió así por todo el mundo romano. *Catón* decía después de cada deliberación del Senado: *Ceterum censeo Carthaginem esse delendam*; y Catón era un auténtico romano. El principio romano se presenta, pues, como la fría abstracción del poder y de la violencia, como el puro egoísmo de la voluntad frente a los demás, egoísmo que no tiene en sí ninguna satisfacción ética, sino que toma su contenido únicamente de los intereses particulares. El aumento de las provincias se tradujo en un incremento del particularismo interno y en la ruina consiguiente.

Ya en el primer período de la gloria triunfal se ve que no hay un desarrollo del espíritu tan grande como entre los griegos, que empezaron o gozar lo que habían conquistado. A las guerras médicas siguió en Grecia el hermoso esplendor de la cultura, el arte y la ciencia; el espíritu gozó íntima e idealmente lo que antes había realizado prácticamente. Este arte peculiar y original ha seguido siendo privativo de los griegos. Puede observarse sin duda también entre los romanos algo semejante; pero más

superficial y, en parte, imitado, recibido de otros, sirviendo sólo a la pompa externa. Para que el período de la gloria exterior de las armas tuviera por consecuencia un estado de satisfacción interior, hubiera sido necesario que el principio de la vida de los romanos fuese más concreto. Pero ¿qué hubiera sido ese algo concreto que los romanos pudieran haber sacado de su interior y llevado a la conciencia, por medio de la fantasía y el pensamiento? Sus espectáculos predilectos eran los triunfos, los tesoros de los botines y los cautivos de todas las naciones, sometidas inexorablemente al yugo de la dominación abstracta. El elemento concreto que los romanos encuentran en sí es tan sólo la unidad sin espíritu; y el contenido determinado no puede radicar más que en la particularidad de los individuos. La tensión de la virtud ha cedido, una vez que el peligro ha pasado. Pronto irrumpe entre los romanos, como entre los griegos, la corrupción desbordada. Las guerras exteriores y la división interna se mezclan simultánea o alternativamente. La grandeza de la individualidad crece en intensidad y medios con los contrarios sucesos; pero ya no sabe ajustarse al espíritu de la patria. La individualidad tampoco llega a la perfección ética, como entre los griegos; se manifiesta tan sólo la particularidad en su oposición a lo universal. Aquella unidad de la abstracción, en que el individuo pertenecía al Estado, desaparece. Pero los romanos no llegan a las bellas figuras concretas de la historia griega, sino que para ellos se reduce todo a la explosión de la particularidad, reprimida hasta entonces. Desde ahora vemos surgir en otra forma la oposición dentro de Roma; y la época que cierra el segundo período representa asimismo un segundo intento de conciliación. Vimos antes la oposición manifestarse en la lucha de los patricios contra los plebeyos; ahora la vemos en la forma de los intereses particulares que luchan contra el sentimiento patriótico. El sentido político ya no es bastante a mantener en el necesario equilibrio los dos términos de esta

oposición. Junto a las guerras de conquista, botín y gloria, ofrece ahora Roma el pavoroso espectáculo de las revueltas civiles y las guerras intestinas.

Importóse de Asia el lujo y el libertinaje. La riqueza se recogía en forma de botín y no era el fruto de la industria y de la actividad honrada, como tampoco había nacido la marina de las necesidades del comercio, sino que se había creado para los fines de la guerra. El Estado romano, basando sus medios en el robo, se dividió a causa de la participación en el botín. La primera ocasión para la discordia, que estalló en el interior fue la herencia de Atalo, rey de Pérgamo, que había legado sus tesoros al Estado romano. *Tiberio Graco* propuso que esos tesoros se repartiesen entre los ciudadanos romanos y renovó los leyes agrarias de Licinio, que habían quedado completamente incumplidas por la preponderancia de algunos individuos. Su objetivo principal era procurar a los ciudadanos libres una propiedad y poblar Italia de ciudadanos en lugar de esclavos. Este digno romano sucumbió, sin embargo, a la codiciosa nobleza, pues la constitución romana ya no podía salvarse por sí misma. Cayo Graco, hermano de Tiberio, persiguió el mismo noble fin que se propusiera su hermano; pero también compartió el mismo destino.

La corrupción siguió su curso sin hallar obstáculos. Como ya no existía ningún fin patriótico, universal y esencial, hubieron de imperar necesariamente las individualidades y la violencia. La enorme corrupción de Roma se revela en la guerra con *Yugurta*, rey de Numidia, que había ganado con sus dádivas al Senado y se permitía impunemente las mayores violencias y crímenes. Roma experimentó una conmoción general en la lucha contra los cimbros y teutones, que amenazaban arruinar al Estado. Con gran dificultad fueron deshechos éstos en la Provenza, cerca de Aix, y los otros en la Lombardía, junto al Adigio, por *Mario*, el vencedor de Yugurta. También son importantes

las luchas entre los latinos y los aliados italianos; éstos se sublevaron, porque no se les quería conceder el derecho de ciudadanía romana, que demandaban. Y mientras los romanos tenían que sostener en la misma Italia la guerra contra una enorme fuerza, recibían la noticia de que 80.000 compatriotas habían encontrado la muerte en Asia Menor, por orden de *Mitrídates.* Este era rey del Ponto, dominaba la Cólquida y los países del Mar Negro hasta el Quersoneso Táurico y podía levantar contra Roma a los pueblos del Cáucaso, la Armenia, la Mesopotamia y una parte de la Siria, por medio de su yerno Tigranes. *Sila*, que ya había mandado el ejército romano en la guerra de los aliados, lo derrotó. Atenas, que había sido respetada hasta entonces, fue asediada y tomada, pero no destruida, por consideración a los padres, según la expresión de Sila. Este regresó entonces a Roma, venció al partido popular dirigido por Mario y Cinna, conquistó la ciudad y organizó metódicas matanzas de romanos considerados. Cuarenta senadores y mil seiscientos caballeros fueron sacrificados a su ambición y ansia de poder.

Mitrídates estaba derrotado, pero no vencido. Pudo, pues, comenzar de nuevo la guerra. Al mismo tiempo Sertorio, un romano proscrito, se levantó en España, donde luchó durante ocho años, sucumbiendo tan sólo a la traición. La guerra contra Mitrídates fue terminada por *Pompeyo*. El rey del Ponto se mató, después de haber agotado sus recursos. Simultánea fue la guerra de los esclavos en Italia; una gran cantidad de gladiadores y montañeses se habían reunido en torno a *Espartaco*; pero fueron aniquilados por *Craso.* A toda esta confusión agregóse la piratería general, que Pompeyo hubo de abatir rápidamente, por medio de una dura represión.

Al período del poder fuerte y de la victoria había seguido, pues, una época de disolución interna, que era mucho más peligrosa que la lucha contra los imperios extranjeros constituidos.

En esta tormenta de las guerras civiles ocupan los primeros puestos individuos que deben su preponderancia al poder militar o a la alianza con el populacho. El principal interés gira en torno a estas grandes individualidades, que se convierten en figuras descollantes, como sucede en tiempos de la decadencia de Grecia, después de Alejandro, con Demetrio Poliorcetes, Cleomenes y Agis. A estas figuras corresponden en Roma sobre todo los magnánimos Gracos, a quienes sus propios enemigos no podían negar las más puras intenciones. Aquí tienen su puesto, además, la firmeza de Mario, la grandeza de Pompeyo, los caracteres de un César y un Cicerón. Las biografías de Plutarco son una vez más en esto del mayor interés. Estas colosales individualidades han nacido de la descomposición del Estado, que ya no tenía en sí vigor ni solidez alguna, haciéndose sentir la necesidad de restablecer la unidad del Estado, unidad que ya no existía en el sentimiento. La desdicha de estos grandes individuos consiste en que no pueden salvar lo ético, manteniéndose puros; pues lo que hacen va dirigido contra lo existente y es un crimen. Incluso los más nobles, los Gracos, no sucumbieron solamente a la injusticia y violencia externas, sino a la propia injusticia, puesto que se vieron obligados a hollar con sus pies aquello para lo cual vivían. Pero lo que estos individuos quieren y hacen tiene en cambio de su parte el derecho superior del espíritu universal; y debe conseguir finalmente la victoria.

De las terribles luchas interiores, por las cuales estas grandes figuras hubieron de pasar, ofrece Plutarco visibles ejemplos: Aníbal derribando de la tribuna a un orador, por encontrar sus proposiciones de paz demasiado vergonzosas; Mario, vencido; sentado solo sobre las ruinas de Cartago; César, paseando de noche, durante varias horas, por la orilla del Rubicón y pesando el destino del mundo. Estos ejemplos dan idea de lo que el hombre puede sufrir.

Fácilmente se ve que, en tal estado de general disolución, la constitución regía de nombre nada más. La plebe quiso tener parte en los despojos de Asia y la obtuvo mediante las *largitiones*, que cada cual podía usar para sus fines. La particularidad reemplazó al sentimiento de la totalidad; el pueblo se emancipó de su dependencia respecto del Estado, que estuvo amenazado de muerte por la interna descomposición e inmoralidad. Con todo, reinaba una unión tan firme, que el imperio pudo salvarse. Vemos los poderes más formidables y amenazadores levantarse contra Roma; pero la potencia militar de este Estado alcanza la victoria sobre todos. Los generales y los ejércitos se unen momentáneamente, vencen y aseguran la existencia del todo. César reduce definitivamente a unidad la enorme división.

Como faltaba por completo la idea de una organización del gran imperio, el Senado no pudo conservar la autoridad del gobierno. El poder dependía del pueblo, que ahora no era más que populacho y necesitaba el trigo de las provincias. Los ciudadanos romanos se adhieren a individuos que los adulan y forman facciones con el fin de adueñarse de Roma. Así es como vemos oponerse mutuamente en *Pompeyo* y *César* los dos astros de Roma, de un lado Pompeyo con el Senado y aparentemente, por tanto, como defensor de la república; del otro César con sus legiones y la superioridad del genio. Esta lucha entre las dos individualidades más poderosas no podía decidirse en el foro de Roma. César se apoderó sucesivamente de Italia, España y Grecia, deshizo a su enemigo en Farsalia, el 48 antes de J. C., y, después de asegurarse el Asia, regresó vencedor a Roma.

La constitución democrática ya no podía conservarse en Roma, sino aparentemente. *Cicerón*, que se había creado mucha reputación por su gran elocuencia, y pesaba mucho por su sabiduría, atribuye la ruina de la república a los individuos y sus pasiones. Cicerón reflexiona sobre el Estado y, sin embargo, no

vislumbra siquiera lo que es la esencia del Estado, pues sigue creyendo que las formas existentes son capaces de mantener su cohesión. Platón, a quien Cicerón pretendía imitar, tuvo plena conciencia de que el Estado ateniense, tal como se ofrecía a sus ojos, no podía subsistir y, en consecuencia, esbozó con arreglo a sus puntos de vista una constitución política perfecta. Cicerón, por el contrario, no ve la imposibilidad de mantener por más tiempo la república romana y busca exclusivamente soluciones momentáneas para conservarla. No tuvo conciencia de la naturaleza del Estado, especialmente del romano, ni supo, a pesar de ser el padre de la patria, otra solución que esperar la salud de personajes particulares, que serían la base del Estado, y hacer responsables de la perdición a otros personajes. También Catón dice de César: "Malditas sean sus virtudes, que han precipitado mi patria a la ruina". Pero lo que destruyó la república no fue la casualidad de César, sino la necesidad. Era imposible que la república subsistiese más tiempo en Roma. Las obras del mismo Cicerón lo demuestran. Él mismo refiere que los asuntos públicos eran resueltos tumultuosamente, con las armas en la mano, por la riqueza y el poder de los primates, aliados a la canalla.

El principio romano estaba totalmente orientado hacia la dominación y el poder militar; no tenía ningún centro espiritual que fuese su fin, su ocupación y el goce del espíritu. El fin patriótico de conservar el Estado desaparece cuando el apetito subjetivo de poder se convierte en pasión. Los ciudadanos se sintieron extraños al Estado, no encontrando en él ninguna satisfacción objetiva; y tampoco los intereses particulares tomaron la dirección que tomaron entre los griegos, quienes, frente a la ruina de la realidad, ya iniciada, produjeron aun sus obras más bellas en la pintura, la escultura y la poesía, y en especial cultivaron la filosofía. Las obras de arte, que los romanos importaban de todas las partes de Grecia, no eran sus

propios productos; su riqueza no era el fruto de su industria, como en Atenas, sino resultado del robo. La elegancia y la cultura era extraña a los romanos; estos trataron de recibirla de los griegos, y a este fin se llevó a Roma una gran masa de esclavos griegos. Delos era el centro de este comercio de esclavos, y se dice que a veces se compraban allí en un solo día hasta 10.000 esclavos. Los esclavos griegos eran los poetas y escritores de los romanos, los directores de sus fábricas, los educadores de sus hijos. La república ya no tenía, por consiguiente, ningún sostén. La base del Estado no podía encontrarse más que en la voluntad de un solo individuo.

3. *El Imperio*

El dominio del mundo ejercido por Roma pasó, pues, a manos de uno solo. Este importante cambio no debe considerarse como algo casual, sino que era necesario y estaba condicionado por las circunstancias. César hizo lo que era necesario, imponiendo su particularidad a las muchas voluntades individuales, purificando a Roma de las muchas particularidades bajas y mezquinas y colocándose a la cabeza del Estado. Las particularidades no desaparecen, más que o por la violencia o por su anulación en el espíritu. César, que puede presentarse como un modelo de sagacidad romana; César, que tomaba sus resoluciones con la mayor clarividencia y las llevaba a cabo del modo más activo y más práctico, sin ninguna pasión, hizo históricamente lo justo, conciliando los antagonismos y estableciendo la forma necesaria de unión. Pero no logró esto en Roma o en sus alrededores, ni en una guerra civil, como Sila, ni en la pelea de las facciones, sino con victoriosas luchas, en las cuales conquistó el mundo romano en todas sus partes. Frente a sí

tenía la república o, dicho con más propiedad, la sombra de la república, pues cuanto quedaba de ella era impotente. César no hizo frente al Estado, sino a un partido, a cuya cabeza estaba el Senado. Este tenía en sus manos todos los medios para dirigir bien los asuntos de la república, pero reinaba en él un vacuo formalismo; lo predominante era la particularidad. El Senado servía simplemente de pretexto a los propósitos particulares. Pompeyo y todos los que estaban de parte del Senado habían llegado a considerar su personal *dignitas* y *auctoritas*, su dominación particular, como un poder de la república; de ésta, por consiguiente, sólo quedaba el nombre, el título, bajo cuyas alas se habían refugiado todos los pequeños facciosos, los mediocres necesitados de protección.

César puso fin al vacuo formalismo de este título, erigiéndose en señor y haciendo triunfar por la fuerza la unidad del mundo romano sobre la particularidad.

César hizo dos cosas: redujo al silencio la oposición interna y desató a la vez una nueva en el exterior. La dominación romana había llegado entonces hasta la corona de los Alpes; César inauguró un nuevo escenario de la historia universal; abrió el teatro que debía ser desde entonces el centro de la historia universal. Conquistó la Galia, entró en contacto con la Bretaña y sobre todo con la Germania, descubriendo así un mundo nuevo. El principio propio de la dominación romana llega hasta los Alpes; pero César estableció otro, que tramonta los Alpes. Luego se puso a la cabeza del mundo romano y se hizo señor del mundo.

Vemos, no obstante, que los varones más dignos de Roma creían que la dominación de César era casual y que la situación traída por César estaba vinculada a su individualidad: así Cicerón, así Bruto y Casio, quienes creían que si este individuo desaparecía, la república retornaría por sí sola. Obsesionados

por este notable error, *Bruto*, un individuo sumamente digno, y *Casio*, más enérgico que Cicerón, asesinaron al hombre cuyas virtudes apreciaban. Pero inmediatamente se vio que sólo un jefe podía dirigir el Estado romano y los romanos tuvieron que creer entonces al fin en esta verdad; pues, en general, una revolución política queda, por decirlo así, sancionada por el asentimiento de los hombres, cuando se repite una segunda vez. Un cambio tan grande necesitaba suceder dos veces; pues una vez es fácilmente considerada como "ninguna vez"; pero ya la segunda vez confirma la primera. Fue, pues, necesario que *Augusto* se apoderase del poder, igual que César; del mismo modo que Napoleón hubo de ser destronado dos veces y que los Borbones han sido expulsados dos veces. La repetición convierte en real y establece firmemente lo que en un principio parece solamente casual y posible.

La dominación romana era tan desinteresada, que el gran tránsito al Imperio no cambió casi nada en la constitución. Solamente que las asambleas del pueblo no tenían ya razón de ser y desaparecieron. Augusto asumió el poder; pero dejó subsistir la forma de la constitución, que carecía en sí de sustancialidad. El poder había huido de ella; Augusto hizo su voluntad. El emperador sólo era el *princeps* entre los senadores; pero en rigor era el monarca, por el medio harto sencillo de las legiones, que tenía a su lado y con las cuales mantenía sumisas a las tropas lejanas que le fueran desafectas. Un *imperator* sólo podía dominar por el miedo a las legiones y a los pretorianos. El emperador era a la vez censor, cónsul y tribuno; reunía en sí todas estas dignidades, que sobrevivían nominalmente. Los asuntos públicos eran llevados al Senado y el emperador figuraba sólo como un senador más; pero el Senado tenía que obedecer. Al principio, la *auctoritas* del Senado siguió teniendo algún poder; pero más tarde también lo perdió. Quien contradecía en el Senado al

emperador era condenado a muerte y su fortuna era confiscada. Sucedía, por tanto, que aquellos que ya veían su muerte segura, se suicidaban, para dejar, por lo menos, su fortuna a su familia. El emperador más odioso a los romanos fue *Tiberio*, a causa de su doblez; sabía muy bien utilizar la bajeza del Senado, para perder por medio de él a aquellos a quienes temía. Algunas veces el Senado quiso crearse de nuevo una consideración, nombrando emperadores; pero éstos o no pudieron sostenerse, o, si lo consiguieron, fue ganando con dádivas a los pretorianos. La elección de los senadores y la formación del Senado estaban, por otra parte, entregadas totalmente al arbitrio del emperador.

Las instituciones políticas se hallaban reunidas en la persona del emperador; ya no existía ninguna cohesión ética; la voluntad del emperador estaba por encima de todo; ante ella todo era igual. Los libertos, que rodeaban al emperador, eran con frecuencia los individuos más poderosos del imperio; pues la arbitrariedad no repara en diferencias. Los emperadores dominaban por medio de los pretorianos; mas también dependían de ellos. No pasó mucho tiempo sin que las legiones llegasen a adquirir conciencia de su importancia. Los pretorianos impusieron y depusieron emperadores y las restantes legiones usaron de la misma libertad. Al principio mostraron algún respeto por la familia de César Augusto; pero más tarde ellas mismas eligieron sus generales, escogiendo a aquellos que se habían ganado su afecto y favor, ya por su valentía e inteligencia, ya por sus dádivas y tolerancia en punto a la disciplina. Los emperadores se conducían, a pesar de su poder, de un modo muy ingenuo; no se rodeaban de brillo y pompa a la manera oriental. Encontramos en ellos rasgos de sencillez que causan asombro. Así, por ejemplo, Augusto escribe a Horacio una carta en que le reconviene por no haberle dedicado aún ninguna poesía y le pregunta si cree que esto le deshonraría ante la posteridad.

En la individualidad del *imperator* ha llegado la subjetividad particular a la realidad más desmedida. El espíritu ha salido enteramente fuera de sí mismo, puesto que la finitud del ser y del querer se ha hecho ilimitada. La voluntad del emperador tiene por único límite el hecho de que el emperador es hombre. Su albedrío sólo tiene un límite, el límite de todo lo humano, la muerte; e incluso la muerte se ha convertido en algo espectacular. Así Nerón sucumbió a una muerte que puede servir de ejemplo lo mismo al más noble héroe que al hombre más resignado. Por lo demás, no había para el emperador derechos, ni deberes, ni eticidad; la arbitrariedad y la pasión le guiaban; él era el destino de todos. Estos emperadores representan la exteriorización del espíritu, la finitud que sabe, quiere y no tiene límites. La subjetividad particular, totalmente desenfrenada, no tiene intimidad, ni progreso, ni retroceso, ni arrepentimiento, ni esperanza, ni temor, ni pensamiento alguno; pues todo esto implica determinaciones y fines fijos y aquí toda determinación es completamente casual; aquí el apetito, el placer, la pasión, el capricho, en suma la arbitrariedad se dan en su íntegra ilimitación. La voluntad de los demás no es nunca un límite para la voluntad del emperador, de suerte que la relación de voluntad a voluntad es más bien la de una dominación y una servidumbre ilimitadas. Hasta este punto saben los hombres que sobre la tierra conocida no hay más voluntad que la voluntad del emperador. La situación de los emperadores romanos es única en su clase. Todo les es posible; todos sus caprichos son satisfechos; todo goce es para ellos sólo un goce pasajero, y los buscan nuevos para producirlos nuevos. Si había un buen emperador, era esto una feliz casualidad, que pasaba sin dejar huellas; y las cosas seguían como estaban. Lo concreto no importa en los emperadores; que se reducen a querer, ya sea bien o mal. Por eso, todo es regular bajo esta dominación; pues, sea lo que sea, está

en regla y la dominación sólo exige que todo se halle de acuerdo con ella; el imperio consiste en que todo esté en armonía con el uno. El carácter concreto de los emperadores carece por tanto de todo interés. Así, ha habido emperadores de carácter y naturaleza noble, que se distinguieron especialmente por su cultura; Tito *Trajano*, los *Antoninos* son conocidos como tales caracteres, sumamente severos consigo mismos. Pero no han introducido ningún cambio en el Estado; jamás han hablado de dar al pueblo romano una organización de libre convivencia, sino que siguen siendo algo particular. La solidez de estas particularidades es tan grande, que la virtud y el vicio parecen indiferentes. Todo está en orden, esté como esté; pues la mera finitud es un fin. Los individuos se encuentran aquí en un punto de vista en el cual, por decirlo así, no obran, porque ningún objeto les opone resistencia; les basta con querer, bien o mal y así es como es. A los gloriosos emperadores *Vespasiano* y *Tito* sucedió el cruel y execrable tirano *Domiciano*; sin embargo, los historiadores romanos dicen que el mundo romano gozó de paz bajo él. Aquellos luminares aislados no cambiaron nada, por consiguiente; el imperio todo sufría la opresión de los impuestos y del pillaje; Italia se desplobó, las tierras más fértiles permanecían incultas. Esta situación pesaba como un hado sobre el mundo romano.

El Imperio romano era en tiempo de los emperadores extensísimo; en parte por obra de los mismos emperadores. No parecía quedar nada de donde pudiese sobrevenir un peligro para el Imperio. Y en este enorme Imperio hay un individuo que lo resume todo en sí. Los demás individuos se hallan frente a este uno como *personas privadas*, como infinita masa de átomos. Los individuos eran completamente iguales (la esclavitud constituía sólo una pequeña diferencia) y carecían de todo derecho político. Ya después de la guerra de los aliados fueron equiparados a

los ciudadanos romanos los habitantes de toda Italia. Bajo *Caracalla* se suprimió toda diferencia entre los súbditos del imperio romano entero; todos fueron ciudadanos de Roma. Pero con esta igualdad de los ciudadanos sigue existiendo la tiranía; más aún, el despotismo es el que introduce la igualdad. Esta recibe también la determinación de la libertad, pero solo de la abstracta y de la del derecho privado. El *derecho privado* desarrolla y perfecciona esta igualdad. El principio de la interioridad abstracta, que hemos observado en el espíritu del pueblo romano, se realiza ahora en el concepto de la persona, en el derecho privado. El derecho privado consiste, en efecto, en que la persona como tal tenga un valor en la realidad que ella se da, en la propiedad. El cuerpo vivo del Estado y el carácter romano, que alentaba en él como alma, quedan reducidos ahora a los miembros dispersos y muertos del derecho privado. El orgullo de los individuos consiste en tener un valor absoluto, como personas privadas, pues el yo alcanza un derecho infinito; pero el contenido del mismo y lo mío son sólo una cosa externa; y el desarrollo del derecho privado, que introdujo este alto principio, estaba unido a la corrupción de la vida política. Así como, cuando el cuerpo físico se corrompe, cada punto empieza a tener una vida propia, aunque es solamente la miserable vida de los gusanos, de igual modo se disolvió el organismo del Estado en los átomos de las personas privadas. Esta es ahora la situación de la vida romana: ya no vemos un cuerpo político, sino un señor y muchas personas privadas. El cuerpo político es un cadáver en putrefacción, lleno de apestosos gusanos; y estos gusanos son las personas privadas. Por lo demás, la libertad personal tiene por base este derecho privado romano.

El emperador dominaba, pero no gobernaba. Faltaba entre él y el pueblo un medio fijo, jurídico y ético, esto es, una organización del Estado, el vínculo de una constitución, en que los

municipios y las provincias formasen un orden de círculos de vida, con derecho propio, influyendo activamente en pro del interés general y sobre la administración general del Estado. La arbitrariedad tenía rienda suelta. Existen curias en las ciudades, pero no tienen importancia, o son empleadas sólo como medios para oprimir a los individuos y expoliarlos legalmente. Los súbditos no tenían derechos; reinaba por todas partes la corrupción activa o pasiva. Ni siquiera los Antoninos pensaron en una organización y determinación racional del Imperio. En la Roma primitiva había un interés común, pero que implicaba el salir fuera de sí. Actualmente Roma se halla sin apoyo y podrida.

Ante la conciencia de los hombres estaba presente, por una parte, el destino y la universalidad abstracta de la dominación y, por otra, la abstracción individual, la persona, que implica la determinación de que el individuo en sí sea algo, no por su vida, no por una individualidad con contenido, sino como individuo abstracto. Los hombres estaban, o hastiados de la existencia, o entregados totalmente a la vida sensual. No tenían ningún apoyo en la patria u otra unidad ética semejante, sino que estaban reducidos exclusivamente a entregarse al destino y llegar a una perfecta indiferencia acerca de la vida; y la buscaban o en la libertad del pensamiento, o en el goce sensible inmediato. Pero también la existencia sensible sucumbió a la corrupción. No había entre los romanos una industria organizada. La agricultura estaba en las manos de unos pocos magnates, que cultivaban sus extensas propiedades por medio de sus esclavos. Estas circunstancias contribuyeron mucho a la despoblación de Italia. Un modo principal de adquirir la propiedad era la herencia, por la cual la propiedad se prolongaba en la familia. Sin embargo, a consecuencia de la libertad de testar, reinaba la mayor arbitrariedad en la transmisión de la propiedad y las herencias por captación o sorpresa estaban a la orden del día. El amor a la familia

no tenía ningún influjo, porque no lo había; y donde este amor falta, no hay eticidad. El individuo, retraído en sí, encontraba su determinación, o en procurarse los medios de gozar, ganándose el favor imperial, o recurriendo a la violencia, la astucia y la adulación, o buscando su tranquilidad en la filosofía, único recurso que podía ofrecer aún algo fijo y existente en sí y por sí; pues los sistemas de aquel tiempo, el estoicismo, el epicureísmo y el escepticismo, aunque opuestos entre sí, aspiraban todos a lo mismo, a saber: a hacer al espíritu indiferente a todo lo que la realidad ofrece. Estas filosofías estaban muy extendidas entre las personas cultas y engendraban la impasibilidad del hombre en sí mismo, por medio del pensamiento, actividad que produce lo universal. Pero esta íntima conciliación por medio de la filosofía era también una conciliación abstracta, una conciliación en el puro principio de la personalidad; el pensamiento, que hacía de sí mismo su objeto y se conciliaba consigo mismo, como pensamiento puro, carecía totalmente de objeto; y la impasibilidad del escéptico convirtió la falta de fin en un fin de la voluntad. La filosofía sólo conocía la negación de todo contenido y era la consejera de la desesperación, para un mundo en que ya no había dónde apoyarse. La filosofía no podía satisfacer al espíritu vivo, que aspiraba a una conciliación superior.

En este último período toma el Imperio romano contacto con el nuevo pueblo histórico destinado a sustituirlo. Pero su caída tiene más exactamente tres determinaciones. Primero viene la propia ruina, que consiste en retraerse en sí y permanecer encerrado en la esfera de los meros intereses y goces privados. El Imperio romano ha llegado en sí hasta la dominación única de un "este", hasta algo irracional, seco, abstracto, hasta un orden que no es más que orden, sin razón, y hasta una dominación que no es más que dominación, sin contenido ético. Por eso todos, salvo el monarca, son súbditos, personas abstractas, que sólo tienen

relaciones jurídicas. El conjunto es algo sin espíritu, una apariencia sin esencia, un cadáver en que hay mucho movimiento, pero movimiento de gusanos. Se han desatado todas las potencias del interés privado, la codicia y todos los vicios. Lo segundo es que el espíritu se retrae en sí como en algo superior; esto acontece de una parte por obra de la filosofía, de la que acabamos de hablar, y de otra parte por obra del cristianismo. Ambos socavan lo existente y son el elemento revolucionario frente a la esencia romana; pero ambos –aunque el cristianismo en particular– no son meramente elementos negativos, sino también positivos, de los cuales surge el principio histórico siguiente. Lo tercero, en fin, es la caída del Imperio romano en el aspecto externo. Esta caída es causada por las invasiones de los pueblos bárbaros nórdicos y orientales; que se precipitan como un alud sobre el Imperio romano, el cual no puede oponerles dique alguno.

CAPÍTULO TERCERO

El cristianismo

1. *Las bases histórico-espirituales*

a) *El cristianismo y el principio occidental.* – En las circunstancias que llevamos descritas está contenida la necesidad de un nuevo estado del mundo y también los elementos de que este ha de componerse. Frente al orden vacío, frente a esta finitud se ha presentado el sujeto. El espíritu se halla absolutamente fuera de sí; y así rige al mundo. La base absoluta se ha convertido en este orden; por consiguiente, está dada en él. Bajo el mismo Augusto, bajo este perfecto y sencillo soberano de la subjetividad particular, ha aparecido el principio contrario, la infinitud; pero de tal modo, que encierra en sí el principio de la finitud existente por sí. Ha nacido la religión cristiana, decisivo acontecimiento de la historia universal.

Ya hemos indicado cómo César abrió la parte real del nuevo mundo; pero la existencia espiritual interna de este mundo empezó bajo Augusto. En los comienzos del Imperio, cuyo principio hemos conocido como la subjetividad particular y la finitud, exaltadas hasta la infinitud, surgió en el mismo principio de la subjetividad la salvación del mundo. Esta solución surgió, en efecto, como un hombre que era este hombre, en subjetividad abstracta; pero de tal suerte que, a la inversa, la finitud es tan sólo forma de su manifestación, siendo la esencia y conte-

nido constituidas por la infinitud, por el "ser por sí" absoluto. El mundo romano, tal como ha sido descrito, en su desorientación y en el dolor de estar abandonado por Dios, trajo la ruptura con la realidad y el común anhelo de una satisfacción, que sólo puede alcanzarse interiormente en el espíritu; y así preparó el terreno a un mundo espiritual superior. Fue el destino que aplastó a los dioses y la vida serena y alegre, dedicada a su servicio; fue el poder que purificó el espíritu humano de toda particularidad. Su estado todo semeja, pues, el momento del parto; su dolor semeja los dolores del parto de otro espíritu superior, que se reveló con la *religión cristiana*. Este espíritu superior encierra la reconciliación y la liberación del espíritu, en cuanto que el hombre adquiere la conciencia del espíritu en su universalidad e infinitud. El objeto absoluto, la verdad, es el espíritu; y como el hombre mismo es espíritu, está presente consigo mismo en este objeto y encuentra así, en su objeto absoluto, la esencia y su esencia. Mas para que sea abolida la objetividad de la esencia y el espíritu permanezca en sí mismo, es menester que sea negado el lado natural del espíritu, en el cual el hombre es un hombre particular y empírico, a fin de que desaparezca lo heterogéneo y se realice la reconciliación del espíritu.

No es posible demostrar aquí lo que es verdadera religión e idea de Dios; solamente expondremos lo que apareció o la necesidad de su aparición en este tiempo, esto es, que los tiempos estaban cumplidos.

La verdadera idea es la universalidad existente en sí y por sí, que sólo existe en el pensamiento; pero no lo abstracto, no la esencia absoluta vacía, sino determinada interiormente en sí, de tal modo que la negatividad sea a la vez absoluta, o que exista la forma, pero como forma infinita. Dios es según esta idea el uno; esto es, lo abstracto. Las determinaciones concretas en este uno son las propiedades; pero estas mismas sólo tienen un

contenido particular; por ejemplo, la omnipotencia, la bondad infinita, etc. Sin duda no son particularidades sensibles, pero sin embargo, no llenan el sujeto. Por eso los orientales dan a sus dioses tantísimos nombres; con intento de agotar lo infinito. Pero todas esas determinaciones no lo llenan, sin embargo. La verdadera plenitud, cuando es concebida, es tan sólo el uno; ésta es la única determinación exhaustiva, porque no es algo particular, sino algo que vuelve sobre sí mismo, algo que, por lo tanto, no lanza fuera de sí el pensamiento, sino que se recoge en sí, en el ser por sí. Este ser por sí es la plenitud infinita, la determinación en sí misma; no una determinación infinita, absoluta, vacía, sino ambas cosas, la plenitud y la determinación; justamente porque consiste en que el salir de sí, el referirse a otra cosa vuelve de nuevo sobre sí y se recoge en sí. Esta plenitud es la de la idea. La idea se particulariza, se produce como algo distinto de sí misma, pero no se pierde en este otro distinto, sino que lo pone como no-distinto y así se recoge en sí misma.

Conocemos este movimiento de la idea en muchas formas; por ejemplo, en el sentimiento y entonces se llama amor. Yo me trasfundo en otro; no estoy en mí; pero teniendo en el otro mi saber y mi querer, soy sin embargo yo mismo y, estando en él, estoy en mí mismo. Una superior expresión de esta idea es lo que llamamos espíritu; su contenido constituye lo que acabamos de exponer.

Este contenido se encuentra en la doctrina de la Trinidad, profesada por la iglesia cristiana. Dios es conocido como espíritu, en cuanto que es considerado como uno y trino. Este nuevo principio es el eje en torno al cual gira la historia universal. La historia llega hasta aquí y parte de aquí. En esta religión hallánse resueltos todos los enigmas y revelados todos los misterios; los cristianos saben lo que es Dios, puesto que saben que es uno y trino. Un modo de saber esto es el de la fe; otro es el del pen-

samiento, que conoce la verdad y es por ende la razón. Entre ambos está el entendimiento, que fija las diferencias. Quien no sabe que Dios es uno y trino, no sabe nada del cristianismo. Que Cristo fue moral, etc., también los mahometanos lo saben.

Ahora bien, la religión cristiana puede concebirse según sus comienzos; y entonces resulta un pretérito, algo que se ha conservado. Pero en verdad, la religión cristiana es algo presente, algo en que el espíritu se sondea sin cesar. No se trata, por lo tanto, de saber si en la Biblia consta expresamente que Dios es uno y trino; esto fuera simple letra. Pero el espíritu de la Iglesia es el espíritu real y activo; y así, lo que consta en la Biblia, no por ser lo antes sabido es lo verdadero. La Iglesia es quien ha llegado a conocerlo; es el espíritu de la verdad, que se ha elevado desde sí mismo hasta la conciencia determinada. El entendimiento no sabe nada ni de la fe, ni de la razón.

Hay que exponer, pues, cómo los tiempos para la aparición de este espíritu se habían cumplido y cómo Dios envió a su Hijo. Esto quiere decir que la conciencia del mundo espiritual se ha elevado hasta los momentos que integran el concepto de la autoconciencia espiritual. Estos son momentos de la conciencia terrenal; y es necesario que estos momentos se reúnan, se recojan en la verdad. Estos momentos son al presente las categorías que rigen el mundo; y esto es lo importante. La cuestión es, por lo tanto, cuáles sean estas categorías. En primer término, son *disjecta membra,* que sólo juntos constituyen una unidad. La primera categoría es el "estar determinado en sí y por sí", la categoría del punto, que se refiere a sí mismo, la creencia en la finitud. La segunda y opuesta es la creencia en la infinitud universal, lo universal que determina en sí sus propios límites.

El primer principio lo encontramos en el mundo romano; es la personalidad, el valor infinito del individuo. Ya hemos dicho de los griegos, que la ley de su espíritu era ésta: "hombre,

conócete a ti mismo". El espíritu griego era conciencia del espíritu; pero del limitado, del que tenía el elemento natural como ingrediente esencial. El espíritu dominaba sin duda; pero la unidad de lo dominante y lo dominado era todavía una unidad natural; el espíritu aparecía como determinado en una multitud de individualidades, los espíritus de los distintos pueblos y dioses, y era representado por el arte, en donde lo sensible sólo se hace centro de la forma y la figura bellas, pero no pensamiento puro. El momento de la interioridad, que falta a los griegos, lo hemos encontrado en los romanos. En su duro servicio al Estado hay una interioridad, que es práctica, una finitud que no es la natural, sino interna. Queda puesto, por lo tanto, algo universal, pero que es puramente finito y que, en cuanto es algo interno, se convierte en fin último. Sin este duro servicio, no hay libertad; como sin temor, no hay amor. Sin el sentimiento de esta negatividad no hay interioridad; sólo mediante la obediencia puede haber libertad. Este fin determinado, puesto como absoluto y último, determina la religión de los romanos como la religión de la finalidad. El fin a que se encamina lo finito está representado como algo absoluto, y este absoluto es puesto como fin del hombre, que queda vinculado a él. Lo suyo es, pues, ese fin; y esto suyo se ha manifestado también como sujeto, como principio de la personalidad abstracta, que es el fundamento del derecho privado. El elemento de la interioridad se halla realizado en la personalidad de los individuos.

Pero este derecho absoluto es, por otra parte, exclusivamente el derecho abstracto de la propiedad; la realización es adecuada al principio y tan abstracta y formal como éste. Si me considero como este yo, soy infinito para mí; y mi existencia es mi propiedad y mi reconocimiento como persona. Esta interioridad no va más lejos; todo otro contenido ha desaparecido de ella. La corrupción interna de la personalidad tuvo precisamente por

causa este momento de la interioridad; como era un momento formal e indeterminado, tomó su contenido de la pasión y la arbitrariedad; y aun las mayores impiedades pudieron unirse en él con el temor a la divinidad. (Véanse las manifestaciones de Hipsala sobre las bacanales, en Livio, 39, 13).

La interioridad vacía de los romanos está en relación con esto. Aquí se encuentra la categoría del punto, esta vana sequedad. Esa categoría del punto está, por otra parte, puesta de tal modo que constituye la particularidad del emperador, como lo supremo; este emperador, el "éste" uno, es el dios del mundo. Y así los individuos resultan átomos; pero a la vez se hallan bajo la dura dominación del uno, que, cual *monas monadum*, es el poder sobre las personas privadas. Este derecho privado es, por lo tanto, igualmente un no existir, un no reconocer la persona; y este estado de derecho resulta la perfecta falta de derecho. Según el principio de su personalidad, el sujeto sólo tiene derecho a la propiedad; y la persona de las personas lo tiene a la propiedad de todos, de forma que el derecho singular queda anulado y es injusto a la vez. Esta contradicción constituye la miseria del mundo romano. Pero la miseria de esta contradicción es la educación del mundo. Educación procede de educar, que es conducir hacia algo; y existe en el fondo cierta unidad fija, hacia la cual se debe ser conducido y en que se debe ser educado, si se ha de ser adecuado al fin. Es preciso abolir, suprimir ciertos hábitos, para llegar a un fundamento absoluto. Aquella contradicción del mundo romano es esta educación; es la educación de la cultura, por la cual la persona manifiesta a la vez su nulidad.

Pero esta interioridad no puede quedar vacía; tiene que llegar a su plenitud; tiene que darse un objeto y un contenido. Por sí es lo abstracto de lo universal; tiene por objeto lo universal, el yo; y es, por lo tanto, pensamiento. Así surge la segunda categoría, el determinarse a sí mismo, que, *sin fundamento*, pone por sí

mismo el límite absoluto. Cuando el presente es infiel al hombre, de modo que éste tiene que retraerse en la interioridad, en sí mismo, nace el principio mejor. Mas éste empieza por aparecer solamente de un modo sensible, como la conciencia que ha llegado a este intelecto, o más exactamente, a esta desdicha de la abstracción. Es todavía la categoría parcial del límite absoluto, el extremo opuesto a la autodeterminación infinita. Se trata de exponer esta esfera de la universalidad abstracta.

El individuo ya no podía tener ningún interés por Roma; por esta causa vemos a tantos romanos retirarse al mundo del pensamiento. Todas las diferencias del Estado se habían borrado en Roma; por eso el espíritu renunció a todo lo externo, al mundo entero. La forma en que primero se exterioriza esta renuncia es la del estoicismo, que estaba muy extendido, así como el epicureísmo y el escepticismo. Todas estas doctrinas han salido de la de Sócrates. Su intuición común es la de la renuncia del espíritu a todo lo exterior, para bastarse a sí mismo. El estoicismo especialmente consiste en que el hombre exista sólo en sí, en que posea la ἀταραξία, la *imperturbabilitas*, y sea indiferente a todo, por no encontrar satisfacción alguna en el mundo. También en las otras dos direcciones quiere el espíritu ser independiente y libre; pero únicamente en sí. De aquí el pensamiento subjetivo universal, que concluye en que el hombre no cree en nada, no tiene por verdadero nada.

b) *El principio oriental.* – La otra forma en que lo universal se hace valer consiste en que sea conocido también como siendo uno, o como sujeto, como el uno; y en que este uno sea representado también como existente. Ya hemos encontrado esta forma en Oriente; pero con una determinación accidental. Al reaparecer en el mundo romano, se verifica en éste la unión entre la sequedad abstracta del Occidente y aquella universali-

dad inmediata de Oriente, que no existe sólo en la forma del pensamiento, sino esencialmente en la intuición. Este momento da la inmensidad en las intuiciones orientales es, sin embargo, mero predicado; no sujeto por sí. Las intuiciones limitadas se extienden hasta lo desmesurado, pero lo desmesurado no se halla fijado todavía por sí como lo último. En la intuición persa de la luz encontramos por primera vez esta determinación; pero vinculada todavía a lo sensible. Sólo en el pueblo israelita se presenta lo universal exclusivamente como lo verdadero, como lo no sensible; aquí es donde aparece el Dios del pensamiento, que es lo uno, lo universal, lo que sólo puede aprehenderse en representaciones internas. Pero tampoco es aquí meramente la determinación de lo uno pues entonces sería tan sólo un predicado; sino que este uno es lo existente por sí, el sujeto. Sin embargo, en el judaísmo esta pura unidad se halla viciada por su relación exclusiva con un pueblo particular. Los judíos no han concebido la universalidad, ante la cual desaparece toda particularidad. Así se explica que esta religión, a la cual era peculiar la ausencia de toda confusión con lo sensible, haya permanecido inmóvil, hasta tropezar con el momento del límite absoluto, de la seca particularidad, que ha exigido, como su extremo, ese principio de lo puramente universal, de lo uno, totalmente ajeno a lo sensible.

Lo uno puede aparecer en la conciencia de dos modos; primero, inconscientemente, como en los niños, a quienes se dice que Dios es uno, porque esto es muy fácil de comprender. Esta es la forma abstracta. El segundo modo consiste en que lo uno es exigido por el deseo, que despierta cuando está presente la finitud múltiple y que quiere deshacerse de ella; lo uno surge entonces como la negación de toda limitación. En la historia universal, aquella primera forma, la aparición inmediata de la unidad, su ascensión en el espíritu, se encuentra en el pueblo

judío; es la religión de Abraham. Ignoramos históricamente cómo Abraham llegó a esta religión, eliminando todo lo heterogéneo. Mas como en esta religión la elevación hasta lo uno es inmediata, esta religión es limitada; sólo podrá ser ilimitada cuando haya negado toda finitud, superado toda mediación. En la religión judía, esta limitación se revela en que lo uno carece de toda determinación y en que lo concreto, determinado, cae fuera de este uno; lo cual se muestra en que este uno es referido exteriormente al hombre como a este hombre determinado. El espíritu es concebido solamente como este determinado; y Dios es solamente el Dios del pueblo judío. Sin embargo, en esta religión se ha conservado a la vez la representación de la naturaleza humana universal; y encontramos expresado aquí, por ejemplo en los salmos de David, el deseo de una conciliación, de una interioridad, en la cual el sujeto se halle reunido con lo uno.

En la contradicción, que desgarra el mundo romano, hemos reconocido la educación del mundo, que separa al sujeto de sí mismo y lo conduce a un fundamento absoluto. Pero por de pronto esta educación es educación solo para nosotros; para los educandos es un destino ciego, al que se entregan con obscura pasividad; falta aún la superior determinación, consistente en que lo interior mismo se convierta en dolor y en deseo, consistente en que el hombre no sea sólo educado (conducido) sino que esta conducción se revele como una conducción al interior de sí mismo. Lo que era solamente una reflexión nuestra debe ocurrírsele al sujeto como propia; de tal suerte, que conozca su propia miseria y nulidad. La infelicidad externa tiene que convertirse, como queda dicho, en el dolor del hombre en sí mismo. El hombre debe sentirse como la negación de sí mismo, debe comprender que su infelicidad es la infelicidad de su naturaleza y que él es, en sí mismo, lo separado y dividido. Esta determinación de la educación en sí mismo, el dolor de la

propia nulidad, de la propia miseria, del deseo de superar este estado del interior, debe buscarse en otra parte, no en el mundo romano propiamente tal. Ella es la que da al pueblo judío su significación e importancia en la historia universal, pues de ella ha surgido el principio superior, por el cual el espíritu ha llegado a la conciencia absoluta de sí mismo, reflexionando sobre sí mismo, a partir del "su ser otro" que constituye su discordia y su dolor. Encontramos expresada con la mayor pureza y hermosura la citada determinación del pueblo judío en aquellos salmos de David y en los libros de los profetas, cuyo contenido es la sed que el alma tiene de Dios, el hondísimo dolor del alma por sus yerros, el ansia de justicia y de piedad. La representación mítica de este espíritu se encuentra ya al comienzo de los libros judíos, en la historia del pecado original. El pecado original se produce porque el hombre, que era anteriormente uno con Dios, cae en lo meramente natural. El hombre, creado a imagen de Dios –así dice el relato– perdió su absoluta satisfacción, por haber comido del árbol de la ciencia del bien y del mal. El pecado consiste aquí tan sólo en el conocimiento: éste es lo pecaminoso; por el conocimiento ha perdido el hombre su felicidad natural. Es una profunda verdad ésta de que el mal reside en la conciencia; pues los animales no son ni malos ni buenos, como tampoco el hombre meramente natural. El pecado original se realiza en el conocimiento; pues el hombre es culpable por el conocimiento; el animal no tiene culpa. Pero este conocimiento lleva en sí la salvación, como también la reconciliación del espíritu.

La conciencia es la que realiza la separación entre el yo, en su libertad infinita, como arbitrariedad, y el contenido puro de la voluntad, del bien. El conocimiento, como abolición de la unidad natural, es el pecado original, que no es un accidente, sino la eterna historia del espíritu. Pues el estado de inocencia, el estado paradisíaco, es el estado animal. El paraíso es un jar-

dín, en donde solamente los animales, no los hombres, pueden permanecer. Pues el animal es uno con Dios; pero nada más que en sí. Sólo el hombre es espíritu, esto es, existe para sí mismo. Mas este ser para sí, esta conciencia, es a la vez la separación del espíritu divino universal. La posición del mal consiste precisamente en que yo me mantenga en mi libertad abstracta frente al bien. El pecado original es, por consiguiente, el eterno mito del hombre, por el cual el hombre se hace precisamente hombre. La permanencia en esta actitud es empero el mal; y este sentimiento de dolor sobre sí mismo y de deseo lo encontramos en David, cuando canta: "Señor, dame un corazón puro, un espíritu nuevo y cierto". Este sentimiento lo encontramos ya en la historia del pecado original, donde sin embargo no se expresa todavía la reconciliación, sino la permanencia en la infelicidad. Pero está contenida en ella la profecía de la reconciliación, principalmente en la frase: "a la serpiente heriré en la cabeza"; y de un modo todavía más profundo cuando Dios, viendo que Adán había comido de aquel árbol, dijo: "He aquí que el hombre es como uno de nos, sabiendo el bien y el mal". Dios confirma las palabras de la serpiente. La verdad de que el hombre aprehende a Dios mismo, mediante el espíritu, mediante el conocimiento de lo universal y de lo particular es, por lo tanto, una verdad en sí y por sí. Pero quien dice esto es Dios, no el hombre, el cual permanece en discordia. La satisfacción de la reconciliación no existe aún para el hombre; la satisfacción última y absoluta de la esencia total del hombre no se ha encontrado aún, sino que sólo existe y se ha encontrado para Dios. Las palabras de que el hombre se ha tornado como Dios no resultan verdaderas hasta Cristo. Tales representaciones y pensamientos no se encuentran en otros orientales, ni tampoco en los mitos griegos. Constituyen la razón, en la forma de la representación. En la religión judía todo esto no tiene ninguna consecuencia; en ninguna parte del

Antiguo Testamento se encuentra una alusión a esta historia; nunca se penetra en la esencia del hombre.

Por lo pronto el sentimiento de dolor sobre sí continúa siendo lo último del hombre. La satisfacción del hombre se reduce en un principio a las satisfacciones finitas de la familia y a la posesión de la tierra de Canaán. El hombre no tiene aún su satisfacción en Dios. A Dios se le hacen sacrificios en el templo; se le ofrece la penitencia debida, mediante sacrificios exteriores y arrepentimiento interior. Pero la disciplina del Imperio romano despojó al pueblo judío de esta satisfacción externa en la familia y en la propiedad. Los reyes sirios ya lo habían oprimido; pero los romanos fueron los primeros que negaron su individualidad, negación que culminó por último en la destrucción del templo de Sión; desde entonces el pueblo de Dios, que se considera determinado para el servicio del Señor; quedó reducido a polvo. Aquí, por consiguiente, ha desaparecido toda satisfacción y el pueblo se halla reducido a la situación del primer mito, a la actitud del dolor de la naturaleza humana en sí misma. La conciencia del mal y la dirección hacia el Señor se contrapone aquí al hado universal del mundo romano. Sólo falta que esta idea fundamental se amplifique hasta alcanzar un sentido universal y objetivo y se tome como la esencia concreta del hombre, como la realización plena de su naturaleza. Primitivamente ese ser concreto era para los judíos la tierra de Canaán y ellos mismos, como pueblo de Dios. Mas ahora se ha perdido este contenido y surge el sentimiento de la infelicidad y de la desesperación en Dios, a quien aquella realidad estaba esencialmente ligada. La miseria no es aquí, por tanto, embotamiento en un hado ciego, sino la infinita energía de la nostalgia. El estoicismo se limitaba a enseñar que lo negativo no existe y no hay dolor; pero el sentimiento judío se aferra a la realidad y exige en ella la reconciliación; pues se funda en la unidad oriental de la naturaleza, esto

es, de la realidad, de la subjetividad y de la sustancia de lo uno. La pérdida de la realidad meramente exterior empuja al espíritu a volver sobre sí mismo; el lado de la realidad queda así purificado en lo universal, mediante la referencia al uno. La oposición oriental de la luz y las tinieblas se halla trasladada aquí al espíritu; y las tinieblas son aquí el pecado. No queda, para la realidad negada, más que la subjetividad misma, la voluntad humana en sí como universal; y sólo por esto resulta posible la reconciliación. El pecado es el conocimiento del bien y el mal, como separación; pero el conocimiento remedia también el antiguo daño y es la fuente de la infinita reconciliación. Conocer, en efecto, significa precisamente anular lo exterior y extraño a la conciencia y es, por lo tanto, un retorno de la subjetividad en sí. Y esto, puesto en la autoconciencia real del mundo, es la reconciliación del mundo. De la agitación del dolor infinito, en que los dos términos de la oposición se refieren el uno al otro, nace la unidad de Dios y de la realidad, considerada como negativa, esto es, de la subjetividad separada de Dios. La infinita pérdida es compensada por su infinitud y con ello convertida en ganancia infinita.

c) *El principio de la reconciliación.* – En el mundo romano es donde la determinación de Dios, según la cual Dios es lo uno, se convierte en principio de la historia universal. Los dos principios, el de Oriente y el de Occidente, se enlazan aquí; primero exteriormente, por la conquista; y luego en una elaboración interna. Ya hemos indicado que la interioridad y subjetividad romanas –que se manifestó de un modo puramente abstracto, como personalidad sin espíritu, en la sequedad del yo– fueron purificadas en la forma de la universalidad por el estoicismo y el escepticismo. Con esto se había llegado al terreno del pensamiento; y Dios fue conocido en el pensamiento como el uno

e infinito. Lo universal está aquí tan sólo como predicado sin importancia, que no es por lo tanto sujeto en sí, antes por el contrario necesita del contenido concreto y particular. Mas lo uno y universal, como vuelo de la fantasía, es lo propio de Oriente; al Oriente pertenecen las desmesuradas intuiciones, que superan el límite. Representado en el terreno del pensamiento mismo, el uno oriental es el Dios invisible, no sensible, del pueblo israelita, Dios, que existe a la vez, sin embargo, para la representación como sujeto. Este principio entra ahora en la historia universal. El Occidente ha sentido la nostalgia de una inmensidad más profunda; y la ha encontrado en Oriente. Síntesis semejantes se han extendido por todas partes y se han impuesto de turbia manera. Los cultos de Isis y de Mitra se difundieron hacia esta época por todo el mundo romano. El espíritu, prendido en las finitudes del mundo romano, perdido en lo externo y en los fines finitos, ha sentido la nostalgia de lo uno, de lo existente en sí y por sí. Pero aspiraba a una universalidad más profunda, puramente interior, a un infinito que tuviese en sí a la vez la determinación. Se plantea aquí la cuestión de la relación de este uno con el mundo, con la naturaleza, con el sujeto. Se trata especialmente de la unión de lo uno con el sujeto. Vemos esto ya en el estoicismo: el bien es lo uno; el hombre sabe apropiarse esto. Pero este bien es un bien abstracto, algo universal; y no se sabe lo que sea propiamente el bien. No se ha realizado todavía la reconciliación de ambos principios, de lo uno y el sujeto.

Alejandría fue el centro principal donde ambos principios se fundieron científicamente. En cuanto el enigma, que hallara su expresión en el mundo egipcio, fue aprehendido en el pensamiento, quedó resuelto. En Alejandría, donde la comunicación entre el Oriente y el Occidente tenía su centro, planteóse al pensamiento el problema de la época, y la solución fue el espíritu. Había allí sabios judíos, como *Filón,* que con las deter-

minaciones occidentales recogieron sus intuiciones de lo uno en el pensamiento y determinaron así a Dios en su infinitud, en la pureza lógica. Es admirable cómo unen las formas abstractas de lo concreto (que habían recibido de Platón y Aristóteles) con su representación de lo infinito y conocen a Dios según el concepto más concreto del espíritu, con la determinación del Λὸγος (Lógos). Los profundos pensadores de Alejandría han comprendido también la unidad de la filosofía platónica y aristotélica; y su pensamiento especulativo llegó hasta las ideas abstractas, que constituyen asimismo el contenido fundamental de la religión cristiana. La historia de esta época es sumamente interesante, en especial desde que la doctrina cristiana dio nuevos estímulos al pensamiento. En Egipto y Siria surgieron innumerables sectas que estaban animadas por el mismo impulso y producían y alcanzaban lo mismo, con el mismo anhelo, encontrando la verdad con frecuencia, en descubrimientos admirables, pero desfigurándola otras veces con extravagantes representaciones. Aquí también podemos citar las representaciones alegóricas de los mitólogos griegos, que empezaron por entonces y que no tenían otro fin que elaborar el pensamiento en lo sensible. La filosofía había tomado ya entre los paganos la dirección que consistía en exigir a la religión pagana las ideas, reconocidas como verdaderas. Platón había rechazado totalmente la mitología, y fue acusado de ateísmo con sus partidarios. Los alejandrinos, por el contrario, trataron de mostrar la existencia de una verdad especulativa en las figuras de los dioses griegos, y el emperador Juliano el Apóstata reiteró esta actitud, afirmando que los cultos paganos estaban estrechamente enlazados con la razón. Los paganos se vieron obligados, por decirlo así, a no considerar a sus dioses meramente como representaciones sensibles y, en consecuencia, trataron de espiritualizarlos. También es cierto que la religión griega contiene una razón, pues la sustancia del espíritu

es la razón, y su producto tiene que ser racional. Pero hay una diferencia entre que la razón se halle explícita en la religión, o sólo exista en ella de un modo obscuro y como su base.

Esta idea, por lo tanto, no ha podido manifestarse solamente de este modo imperfecto; ha tenido que revelarse pura y plenamente y ofrecerse a la intuición. El espíritu debe remontarse, elevarse hasta lo uno, su satisfacción tiene que realizarse. La interioridad abstracta del sujeto tiene que objetivarse. Lo uno es lo objetivo; es algo exterior para la subjetividad; es algo infinito frente a la finitud de la subjetividad. El sentimiento de esta antítesis es doloroso, pero la reconciliación nace en la certeza de tener lazos de parentesco con lo uno y de poder recogerlo en sí mismo. La paz de esta reconciliación consiste en la unión de lo infinito y lo finito. La aspiración a ella es la conciencia de la unidad de ambos extremos. Esta implica la posibilidad absoluta de dicha reconciliación o la unidad de la naturaleza divina y humana; esta unidad debe ser posible, esto es, ambas naturalezas deben ser idénticas en sí. Pero esta unidad es Dios, pues si lo Uno constituyera sólo un aspecto y quedase fuera, tendría frente a sí a otro y por consiguiente no sería infinito.

El hombre, tal como es por naturaleza, no se halla en esta unidad, el hombre no es bueno por naturaleza; lo que hay en él de meramente natural es lo no espiritual, y sólo despojándose de ello llega a estar seguro de aquella unidad, llega a la fe. Aquí, en esta esencia mística, en esta unidad con Dios, se halla su bien. Sólo emancipándose de su lado natural llega a la unidad con Dios.

La identidad del sujeto con Dios tuvo lugar en el mundo cuando los tiempos estuvieron cumplidos: la conciencia de esta identidad es el conocimiento de Dios en su verdad. El contenido de la verdad es el espíritu mismo, el movimiento vivo en sí mismo. La naturaleza de Dios, consistente en ser espíritu puro,

se revela al hombre en la religión cristiana. Pero ¿qué es el espíritu? Es lo uno, lo infinito igual a sí mismo, la identidad pura, que en un segundo momento se separa de sí misma, como lo distinto, como el ser por sí y en sí frente a lo universal. Pero esta separación queda anulada porque la subjetividad atomística, como simple referencia a sí, es ella misma lo universal, lo idéntico consigo mismo. Si decimos, pues, que el espíritu es la reflexión absoluta sobre sí mismo, por su absoluta distinción, el amor como sentimiento, el saber como espíritu, lo habremos concebido como uno y trino: El Padre, el Hijo y esta distinción en su unidad, el Espíritu. Es de advertir, además, que en esta verdad está encerrada la relación del hombre con esta misma verdad. Pues el espíritu se opone a sí mismo como su otro; y es el retorno a sí mismo por esta distinción. Lo otro, concebido en la idea pura, es el hijo de Dios; pero esto otro, en su particularización, es el mundo, la naturaleza y el espíritu finito: el espíritu finito es puesto también, por lo tanto, como un momento de Dios. El hombre se halla contenido en el concepto de Dios y este hallarse contenido puede expresarse diciendo que la unidad del hombre y de Dios está puesta en la religión cristiana. Esta unidad no debe concebirse superficialmente, como si Dios sólo fuese hombre y el hombre, asimismo, Dios, sino que el hombre sólo es Dios en cuanto que se despoja de lo natural y de la finitud de su espíritu y se eleva hasta Dios. El hombre, que es partícipe de la verdad y sabe que él mismo es un momento de la idea divina, se ha despojado con esto de su naturaleza, pues lo natural es lo que carece de libertad y espiritualidad. Esta idea de Dios implica también la conciliación del dolor y de la infelicidad del hombre en sí. Pues el hombre conoce que la infelicidad es necesaria, para que se realice su unión con Dios.

La representación, tal como la hemos considerado hasta aquí, es el pensamiento; la unidad existente en sí empieza por existir solamente para la conciencia pensante, especulativa. El otro aspecto de esta unidad en sí es el concepto sensible, esto es, la certeza sensible. Esta implica que dicha unidad en sí se revele al hombre en el tiempo; pues la certeza es más esencial al hombre que el pensamiento puro. Esta unidad en sí, por lo tanto, tiene que existir también para la conciencia representativa, sensible, tiene que ser objeto para el mundo, tiene que revelarse; y ha de ser en la figura sensible del espíritu, esto es, en la humana. La certeza de la unidad de Dios y el hombre es el concepto de Cristo, del Hombre-Dios. La idea de la reconciliación de lo sensible con el pensamiento, de la particularidad con lo uno, no podía revelarse tan sólo de la manera imperfecta propia de aquellas representaciones mitológicas y filosóficas del mundo romano, sino que ha debido manifestarse pura y plenamente, siendo intuida de tal modo que en su determinación resulte acabada y perfecta, hasta el último grado, hasta la presencia sensible. Dios ha debido, pues, revelarse en figura humana. El mundo ha sentido el anhelo de que el hombre, que se ha comprendido sólo parcialmente como fin y ha conocido su propia infinitud, sea concebido como un momento de la esencia divina, y que Dios, a la inversa, pase de su forma abstracta a la intuición, bajo la apariencia del hombre. Esta es la reconciliación con Dios, que es representado según esto como la unidad de las naturalezas divina y humana. Ha aparecido Cristo, hombre que es Dios y Dios que es hombre; y la paz y la reconciliación han bajado al mundo. Hay que recordar aquí el antropomorfismo griego, del cual hemos dicho que no había llegado bastante lejos. La serenidad natural griega no había llegado a la libertad subjetiva

del yo mismo; ni a esta interioridad, ni a la determinación del espíritu como un "este".

En este modo del ser inmediato, del límite que es un "esto", ha podido existir la intuición de la unidad en forma natural: pero así sólo ha podido revelarse una vez en un individuo único. La aparición de Dios, que es sólo uno, ha de ser designada absolutamente con el predicado del uno y excluir toda pluralidad. La religión judía ha tenido el concepto del uno, pero sólo ahora llega este concepto a significar que la naturaleza universal del espíritu es comprendida en este concepto, que el hombre se considera a sí mismo y que su pensamiento ya no es el primer conocimiento inmediato, sino que se perfecciona en la vuelta sobre sí mismo. Esta es la liberación que tiene lugar en la religión cristiana. La idea objetiva de Dios llega hasta la conciencia; Dios se reveló en su verdad y se tornó objeto de la intuición. Resonancias abstractas de la filosofía griega se revelaron ahora al hombre en representación concreta. La aparición del Dios cristiano había de ser, pues, única en su género; sólo podía tener lugar una vez, pues Dios es sujeto y, como subjetividad que se revela, es exclusivamente un individuo. Los Lamas son elegidos y se suceden uno a otro, porque, en Oriente, Dios sólo es conocido como sustancia, a la cual, por tanto, la forma infinita es puramente exterior en una pluralidad de particularizaciones. Pero la subjetividad como referencia infinita a sí, tiene en sí misma la forma, y en cuanto se revela, es solamente una, excluyendo todas las demás. El hombre se encuentra a sí mismo, encuentra su verdadera esencia, en esta verdad, en la determinación divina, en el Hijo. En cuanto el hombre se sabe a sí mismo como finito, sábese como fin último y sabe, por tanto, que está destinado a la eternidad; y no a una futura, sino a la actual; y esa determinación la alcanza rompiendo con la naturaleza. El mal físico y el mal moral, que anteriormente se limita a existir y por eso no

puede ser comprendido, se pone ahora en movimiento: y así la infelicidad es comprensible; es la beatitud de la desgracia. Esta es la conversión del mal, de lo negativo, en lo positivo; y así el hombre no es bueno por naturaleza, sino por sí mismo, por la conversión del mal en el bien.

Según esto, la unidad empieza por existir sólo en un individuo; todo individuo tiene la posibilidad de llegar a esta unidad, pero esta posibilidad no es realidad para todo individuo. La unidad necesita, por tanto, elevarse desde lo inmediato de la manifestación en este individuo, hasta la universalidad del espíritu. Por eso la existencia sensible del espíritu es tan sólo un momento pasajero. Cristo ha muerto; sólo después de esto ha subido al cielo y está sentado a la diestra de Dios, y sólo así es espíritu. Él mismo dice: Cuando esté con vosotros, el Espíritu os guiará en toda verdad. En el Pentecostés fue cuando quedaron los Apóstoles llenos del Espíritu Santo. Para los Apóstoles, Cristo vivo no era lo que fue para ellos más tarde, como espíritu de la comunidad, en que Cristo fue, para esta comunidad, una conciencia verdaderamente espiritual.

Tampoco sería exacto que nos representásemos a Cristo solamente como un personaje histórico. En tal caso, se preguntaría: ¿Cuáles fueron su nacimiento, su padre y su madre, su educación familiar, sus milagros, etc.? O sea, ¿qué es Cristo, considerado sin tener en cuenta el espíritu? Si sólo consideramos en Él el talento, el carácter y la moralidad, si sólo vemos al maestro, etc., lo colocamos en la misma línea que Sócrates y otros, aunque pongamos más alta su moral. Pero la excelencia del carácter, de la moral, etc., no es la última necesidad del espíritu; la cual consiste en que el hombre llegue en su representación al concepto especulativo del espíritu. Si Cristo sólo fuese un individuo excelente, y aun impecable, pero sólo esto, se negaría la representación de la idea especulativa, de la verdad

absoluta. Pero de ésta se trata y de ésta hay que partir. Haced de Cristo lo que queráis, en sentido exegético, crítico, histórico; mostrad asimismo, como queráis, que las doctrinas de la Iglesia nacieron en los concilios por este o aquel interés o pasión de los obispos; todas estas circunstancias serán como se quiera; pero lo que se pregunta es solamente lo que la idea o la verdad es en sí y por sí.

La prueba de la divinidad de Cristo es el testimonio del propio espíritu, no los milagros; pues sólo el espíritu reconoce al espíritu. Los milagros pueden ser el camino del conocimiento. El milagro quiere decir que se interrumpe el curso natural de las cosas; pero lo que se llama el curso natural de las cosas es algo muy relativo; la acción del imán, por ejemplo, es en este sentido un milagro. Tampoco el milagro de la misión divina prueba nada; pues también Sócrates trajo una nueva conciencia del espíritu, contra el curso habitual de la representación. La cuestión capital no es la misión divina, sino la revelación y el contenido de esta misión. Cristo mismo reprende a los fariseos, porque exigen de Él milagros, y habla de los falsos profetas que aparecerán como autores de milagros.

Lo decisivo para la liberación del individuo no son los sucesos externos, sino exclusivamente la interioridad espiritual. La unidad de la reconciliación está para él en un más allá, mientras la conoce solamente como un hecho externo; para que resulte cierta a todos los individuos, es menester la fe. Es decir, es necesario que sea para el hombre una verdad absoluta que Dios es la unidad de lo individual y lo divino. Y en segundo término es menester el amor. Mas para que el individuo llegue a esto, se exige que deponga sus impulsos naturales sensibles, que se purifique de sus particularidades y elementos naturales y se convierta así en un yo puro y universal, a quien ya nada impide recibir en sí puramente el objeto. Este es el misterio de la religión

cristiana; en el cual se expresa que el sujeto tiene en sí un valor infinito, porque es objeto de la gracia divina. Pero el hombre sólo tiene este valor como espíritu, siendo, pues, indispensable que se separe de lo natural. La unión comporta el padecer; pero también la triunfante resurrección por encima del padecer.

La reconciliación, por tanto, no debe tener lugar únicamente en el individuo uno, que es Hombre-Dios, sino en todos los hombres; por eso Cristo vive en la comunidad cristiana y entra en los corazones de todos. Y así es el espíritu, el Espíritu Santo. El primer momento de la actividad de este espíritu, la fundación de la religión cristiana, lo encontramos en los Evangelios. En ellos se expresa el principio de la religión cristiana, con una energía infinita, pero abstractamente. Su tema fundamental es la infinidad del espíritu, su elevación en el mundo espiritual como lo único verdadero, rechazando todos los lazos del mundo. Cristo se levanta en medio del pueblo judío con una *parresía* infinita.[1] La conciencia que el espíritu tiene de sí mismo se ha expresado en él con una inmensa energía, que olvida toda realidad externa y nos sume aún hoy en el asombro. Un hombre se levanta allí, en medio de una multitud, y habla sin temor de una bienaventuranza, que alcanzarán solamente aquellos que aspiren al reino de Dios. El reino de Dios es proclamado lo único esencial; y todo cuanto Cristo dice expresa la renuncia a todos los vínculos temporales y éticos. La aparición de esta interioridad es completamente revolucionaria para el mundo. "Bienaventurados los puros de corazón, porque ellos contemplarán a Dios", dice Cristo en el sermón de la montaña. Esta sentencia de suprema sencillez y elasticidad va contra todo lo exterior que puede cargarse al espíritu humano. El corazón puro es el terreno en donde Dios se hace presente al hombre; quien

[1] *Parresía* = palabra libre.

esté penetrado de esta sentencia, queda armado contra todo vínculo y superstición extraña. Añádanse las demás sentencias: "Bienaventurados los mansos, porque ellos serán llamados hijos de Dios", "bienaventurados los que padezcan persecución por la justicia, porque de ellos es el reino de los cielos". Y "sed perfectos, como vuestro Padre que está en los cielos". Tenemos aquí una exigencia de Cristo enteramente determinada. La elevación infinita del espíritu a la pureza sencilla es puesta aquí como base fundamental. No está dada todavía la forma de la conciliación, sino propuesto el fin como un mandamiento absoluto. Y tocante a la referencia de esta posición del espíritu con la existencia temporal, también esta pureza es presentada en ella como la base sustancial. "Buscad primero el reino de Dios y su justicia; que lo demás se os dará por añadidura". Y "los dolores de estos tiempos no merecen aquella gloria". Aquí dice Cristo[1] que los dolores externos como tales no deben ni temerse ni rehuirse, pues no son nada, comparados con aquella gloria. Pero esta doctrina se hace después polémica, precisamente porque se presenta de un modo abstracto. "Si tu ojo derecho te escandaliza, arráncalo y arrójalo lejos de ti; si tu mano derecha te escandaliza, córtala y arrójala lejos de ti. Porque es mejor que pierdas uno de tus miembros que no que el cuerpo entero sea arrojado al infierno". Lo que podría enturbiar la pureza del alma, debe ser destruido. Respecto de la propiedad y el lucro se dice asimismo: "No os cuidéis de vuestra vida, preguntándoos qué comeréis y beberéis; no os cuidéis de vuestro cuerpo, preguntándoos con qué lo vestiréis. ¿Acaso no es la vida más que el sustento y el cuerpo más que los vestidos? Mirad las aves del cielo; no siembran, ni cosechan, ni recogen en los graneros. Vuestro Padre celestial las alimenta. ¿Acaso vosotros no sois más que ellas?"

[1] En realidad es una frase de San Pablo. *Rom.*, 8, 18.

Se rechaza, pues, el trabajo para asegurarse la subsistencia. "Si quieres ser perfecto, anda, vende lo que tienes y dáselo a los pobres; así tendrás un tesoro en los cielos; y vuelve y sígueme". Si esto se cumpliera exactamente, resultaría una inversión de lo actual: los pobres serían los ricos. La doctrina de Cristo es tan elevada, que todos los deberes y vínculos éticos resultan indiferentes. A un joven que quiere sepultar a su padre, le dice Cristo: "Deja a los muertos enterrar a sus muertos y sígueme". "Quien ama a su padre y a su madre más que a mí, no es digno de mí". Cristo decía también: "¿Quién es mi madre, y quiénes son mis hermanos?". Y extendiendo la mano sobre sus discípulos, decía: "Ved, estos son mi madre y mis hermanos. Pues quien hace la voluntad de mi Padre, que está en los cielos, ese es mi hermano y mi hermana y mi madre". Y llega hasta decir: "No os figuréis que yo he venido a traer la paz sobre la tierra. Yo no he venido a traer la paz, sino la espada. He venido a separar al hijo de su padre, y a la hija de su madre, y y a la nuera de su suegra". Hay en esto una abstracción de todo lo que pertenece a la realidad, incluso los vínculos éticos. Puede decirse que en ninguna parte se ha hablado de un modo tan revolucionario como en los Evangelios; pues todo lo que es en general válido, es aquí considerado como indiferente, como menospreciable.

3. *La Iglesia cristiana como poder histórico*

Este principio se ha desarrollado y toda la historia posterior es la historia de su desarrollo. La realidad inmediata es ésta: que los amigos de Cristo forman una sociedad, una comunidad. Ya hemos advertido que sólo después de la muerte de Cristo pudo venir el Espíritu sobre sus amigos, y que estos entonces lograron comprender la verdadera idea de Dios, a saber: que el hombre se

ha salvado y reconciliado en Cristo, pues en Él se ha conocido el concepto de la verdad eterna, que es que la esencia del hombre es el espíritu y que el hombre sólo alcanza la verdad cuando, despojándose de su finitud, se entrega a la pura conciencia de sí. Cristo, el hombre como hombre, en quien se ha manifestado la unidad de Dios y del hombre, ha resumido en su muerte y en su historia en general la eterna historia del espíritu –una historia que todo hombre ha de realizar en sí mismo para existir como espíritu o para convertirse en hijo de Dios y ciudadano de su reino. Los fieles de Cristo, que se enlazan en este sentido y viven en la vida espiritual, como su fin, forman la comunidad, que es el reino de Dios. "Donde dos o tres estén reunidos en mi nombre (esto es, en la determinación de lo que yo soy)", dice Cristo, "allí estoy yo en medio de ellos". La comunidad es una vida real y presente en el espíritu de Cristo.

La religión cristiana no debe reducirse en modo alguno a las sentencias de Cristo. La verdad establecida y desarrollada se halla expuesta en los apóstoles. Este contenido se ha desarrollado en la comunidad cristiana. La comunidad se encontró primeramente en una doble relación: en relación con el mundo romano y en relación con la verdad, cuyo desarrollo era su fin. Vamos a examinar separadamente estas dos relaciones.

La comunidad se encontraba en el mundo romano, en el cual la expansión de la religión cristiana debía tener lugar. La comunidad hubo de empezar por mantenerse alejada de toda actividad en el Estado, constituyendo por sí una sociedad separada, sin reaccionar a las decisiones, opiniones y acciones del Estado. Pero como estaba separada del Estado y no tenía al emperador por su jefe supremo, fue objeto de la persecución y del odio. Entonces se manifestó esa infinita libertad interna en la gran fortaleza con que fueron soportados pacientemente por la verdad suprema sufrimientos y dolores. Lo que ha dado

al cristianismo su expansión exterior y su fuerza íntima fueron, no tanto los milagros de los apóstoles, como el contenido, la verdad de la doctrina misma. Cristo mismo dice: "Muchos me dirán en ese día: Señor, Señor, ¿no hemos profetizado en tu nombre? ¿No hemos expulsado a los demonios en tu nombre? ¿No hemos hecho muchas acciones en tu nombre? Entonces yo les contestaré: no os reconozco; apartaos de mí, malditos de mi Padre".

En lo tocante a la otra relación, a la relación con la verdad, es de singular importancia advertir que el dogma, lo teórico, se constituyó ya en el mundo romano, mientras que el desarrollo del Estado conforme a este principio es muy posterior. Los padres de la Iglesia y los concilios fijaron el dogma; pero el precedente desarrollo de la filosofía fue un momento capital en esta fijación. Ya hemos indicado anteriormente que los griegos habían espiritualizado sus dioses sensibles, mediante alegorías filosóficas. También los cristianos buscaron en lo histórico de su religión un sentido más hondo. Filón había encontrado y desentrañado en la narración mosaica algo más profundo y había idealizado lo externo del relato; los cristianos hicieron otro tanto, en parte con una intención polémica, pero todavía más por la cosa misma. Pero el hecho de que los dogmas hayan entrado en la religión cristiana por medio de la filosofía no autoriza para afirmar que sean extraños al cristianismo y no le pertenezcan. El punto de donde algo proviene es por completo indiferente; la cuestión es tan sólo: ¿es verdadero en sí y por sí? Muchos creen que con decir que algo es neoplatónico ya es esto bastante para desterrarlo del cristianismo. Pero no se trata tan sólo de saber si una doctrina cristiana se encuentra tal cual en la Biblia, cosa a que reducen todo los exégetas modernos. La letra mata, el espíritu vivifica, dicen ellos mismos; y, sin embargo, lo desfiguran, tomando el entendimiento por el espíritu. Es la Igle-

sia la que ha conocido y fijado aquellas doctrinas; es el espíritu de la comunidad. Incluso hay un artículo de la doctrina, que dice: "Creo en la santa Iglesia". El propio Cristo ha dicho: "El espíritu os guiará en toda verdad". En el concilio de Nicea se fijó, por último (en el año 325 después de J. C.), una profesión de fe, a la cual nos ajustamos aún hoy. Esta profesión de fe no tenía, sin duda, forma especulativa; pero lo profundamente especulativo se halla enlazado del modo más íntimo con la manifestación de Cristo mismo. Ya en San Juan (ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεὸν, παὶ θεὸς ὁ λόγος)[1] vemos el comienzo de una concepción más profunda: se unen aquí el más profundo pensamiento con la figura de Cristo, con lo histórico y exterior, y la grandiosidad de la religión cristiana es precisamente que, a pesar de toda esta profundidad, resulta fácilmente comprensible por la conciencia en un sentido exterior y a la vez incita a profundizar en ella. Es adecuada, pues, a todo grado de cultura, y satisface, a la vez, las más altas exigencias.

Después de haber expuesto así la relación de la comunidad con el mundo romano, por una parte, y con la verdad contenida en el dogma, por otra, vengamos ahora al tercer punto, que es a la vez doctrina y mundo exterior; quiero decir a la Iglesia. La comunidad es el reino de Cristo, cuyo espíritu activo y presente es Cristo, pues este reino tiene una presencia real, no una presencia puramente futura. Por eso esta presencia espiritual tiene también una existencia exterior, no sólo paralelamente al paganismo, sino a toda existencia temporal en general. Pues la Iglesia, en cuanto que tiene existencia exterior, no es sólo una religión frente a otras religiones, sino también una existencia temporal junto a otras existencias temporales. La existencia religiosa es regida por Cristo; el reino temporal lo es por la voluntad

[1] En el principio era el Verbo, y el Verbo era con Dios, y el Verbo era Dios.

de los propios individuos. Ahora bien, en este reino de Dios debe haber una *organización*. Al principio todos los individuos se saben llenos del espíritu; la comunidad entera conoce la verdad y la expresa; sin embargo, junto a este carácter de comunidad aparece la necesidad de una jerarquía en la dirección y la enseñanza, una jerarquía que se distinga de la multitud de los fieles. Como directores son elegidos aquellos que se distinguen por su talento, su carácter, la energía de su piedad, su santa vida, su sabiduría y cultura en general. Los directores, los que conocen la vida sustancial universal, los que enseñan esta vida, los definidores de la verdad y los dispensadores del goce de la verdad se distinguen de la comunidad, como los que saben y gobiernan se distinguen de los gobernados. El espíritu como tal corresponde a la dirección sabia; en la comunidad el espíritu existe sólo como un "ser en sí".

Desde el momento en que el espíritu está en los directores como algo existente por sí y consciente de sí, la dirección es una autoridad, en lo espiritual como en lo temporal, una autoridad en la verdad y en la conducta del sujeto, en relación con la verdad; relación que debe consistir en que el individuo se conduzca conforme a la verdad. Esta distinción hace que en el reino de Dios se produzca un reino sacerdotal. Este es esencialmente necesario; pero la existencia de un régimen de autoridad en lo espiritual tiene también su fundamento en el hecho de que la subjetividad humana como tal no se halla todavía desarrollada. La mala voluntad ha sido anulada; pero la voluntad no ha sido aún, en cuanto humana, formada por la divinidad; o sea que la voluntad humana es libre solamente de un modo abstracto, no en su realidad concreta; pues toda la historia posterior no es más que la realización de esta libertad concreta. Hasta aquí la libertad finita ha sido tan sólo anulada, para alcanzar la infinita; y la luz de la libertad infinita no ha iluminado todavía lo

temporal. La libertad subjetiva no tiene aún valor como tal; el conocimiento no se sostiene por su propio pie, sino que existe sólo en el espíritu de una autoridad extraña. Así es como este reino espiritual llega a determinarse en un reino sacerdotal, como relación de la sustancia del espíritu con la libertad humana.

A esta organización interna se agrega que la comunidad adquiere también una exterioridad determinada y una propiedad temporal. Como propiedad del mundo sacerdotal, hállase bajo una protección especial; y la consecuencia inmediata de ello es que la Iglesia no tiene que pagar impuestos al Estado y que los clérigos se hallan sustraídos a la jurisdicción temporal. Por eso la Iglesia cuida de su gobierno propio en atención a *sus bienes* y a sus propios individuos. Así nace en la Iglesia el espectáculo contradictorio de que sólo personas privadas y el poder del emperador estén en el lado temporal, y en el otro la perfecta democracia de la Iglesia, que se elige sus directores. Sin embargo, esta democracia se convierte pronto en aristocracia, por la consagración sacerdotal; pero el desarrollo subsiguiente de la Iglesia no es de este lugar, sino que pertenece al mundo posterior.

Por la religión cristiana ha llegado, pues, a la conciencia la idea absoluta de Dios, en su verdad; en esta conciencia el hombre se encuentra igualmente recogido según su verdadera naturaleza, que está dada en la intuición determinada del Hijo. El hombre, considerado como finito por sí, es a la vez imagen de Dios y fuente de la infinitud en sí mismo; es fin de sí mismo, tiene en sí mismo valor infinito y está determinado para la eternidad. Tiene, por consiguiente, su patria en un mundo suprasensible, en una interioridad infinita, a la que llega solamente mediante la ruptura con la existencia y el querer naturales y mediante su trabajo para romper éstos en sí. Tal es la conciencia religiosa.

Esta suprema conciencia tiene consecuencias temporales y se determina también de otro modo. Para entrar en el círculo y en el movimiento de la vida religiosa, la naturaleza humana debe de ser susceptible de ella. Esta facultad es la δύναμις para aquella ἐνέργεια.[1] Lo que nos falta por considerar ahora son, por lo tanto, las determinaciones que resultan para el hombre del hecho de ser conciencia de sí mismo, en cuanto que su naturaleza espiritual existe como punto de partida y supuesto. Estas determinaciones todavía no son de índole concreta; sino constituyen solamente los primeros principios abstractos que por la religión cristiana han sido ganados para el reino temporal.

La primera consecuencia con respecto a la realidad es la proscripción de la *esclavitud*; ésta es imposible en el cristianismo, porque el hombre está considerado ahora como lo que es en sí. Es, pues, intuido en Dios de un modo totalmente universal; todo individuo es objeto de la gracia de Dios y del fin último divino; Dios quiere que todos los hombres sean bienaventurados.

Prescindiendo de toda particularidad, en sí y por sí, el hombre, ya como hombre, tiene un valor infinito; y precisamente este valor infinito borra toda particularidad de nacimiento y de patria. El hombre no vale por ser judío o griego, por haber nacido bien o mal, sino por ser hombre. Donde el cristianismo es real, no puede existir la esclavitud. Contra esto no se puede objetar, por tanto, ni el hecho de que aún hoy exista esclavitud, ni el modo cómo ha cesado; pues no ha sido suprimida en realidad por un emperador y por órdenes exteriores, sino que el espíritu la ha eliminado.

El segundo principio es la interioridad del hombre, en relación con lo contingente. La humanidad tiene ese terreno de libre espiritualidad en sí y por sí; y de él ha de partir todo lo

[1] *Dynamis*, *energeia* = potencia, efectividad.

demás. El lugar en que el espíritu divino debe morar y estar presente es la interioridad espiritual, que ha de ser el lugar de la decisión para toda contingencia. De aquí se sigue que lo que consideramos anteriormente en los griegos como forma de la eticidad, ya no tiene su posición en la misma determinación, dentro del mundo cristiano. Pues aquella eticidad es el hábito irreflexivo; mas el principio cristiano es la interioridad existente por sí, es el terreno en que crece lo verdadero. Una eticidad irreflexiva no puede ya tener lugar frente al principio de la libertad subjetiva. La libertad griega era la de la dicha y el genio; estaba condicionada aún por esclavos y por oráculos. Pero ahora aparece el principio de la libertad absoluta en Dios. El hombre ya no está ahora en la relación de la dependencia, sino del amor, en la conciencia de que pertenece a la esencia divina. Con respecto a los fines particulares, el hombre se determina ahora a sí mismo y se conoce como poder universal de todo lo finito. Todo lo particular retrocede ante la esfera espiritual de la interioridad, que sólo se anula ante el espíritu divino. Con esto desaparecen todas las supersticiones de los oráculos y augurios; el hombre es reconocido como un poder infinito de decisión. La forma de la eticidad ha cambiado, por tanto, completamente. La eticidad bella ya no existe. Lo que ahora es ético, puede ser sin duda costumbre, hábito; pero sólo en cuanto que procede de lo interior; precisamente lo interior, el sujeto, es lo completamente justificado. Hay dos maneras de subjetividad; la una es particularidad, arbitrariedad; la otra, verdadera subjetividad interior. Cierto que la contingencia se desata frente a la subjetividad; pero ésta tiene por eso su freno interior. Todo lo exterior recibe su significación del espíritu; el cual lo determina como algo exterior y solamente lo deja existir como tal; por eso ya no necesita ser la simple expresión plástica de lo interior. La voluntad libre es la que lo mediatiza todo; y así la mediación acontece tanto

por el provecho individual como por intereses universales. La individualidad ya no debe ser sacrificada; pero existe también la interioridad espiritual superior. De este modo nacen ahora dos mundos, uno suprasensible, pero que, como perteneciente a la conciencia subjetiva, se halla también sobre la tierra y se vincula a la existencia, la Iglesia; y por otra parte la tierra temporal, el Estado, que está vinculado en primer término al gobierno de la finitud. Hay, pues, en realidad dos Estados.

El lugar interior tiene por un lado la determinación de formar al ciudadano de la vida religiosa, de hacerle conforme al espíritu de Dios; mas por otro lado, este lugar es el punto de partida para la relación temporal y el tema de la historia cristiana. La conversión piadosa no debe permanecer en el interior del ánimo, sino que ha de transformarse en un mundo real y presente, que se conduzca según la determinación de aquel espíritu absoluto. La piedad del ánimo no implica todavía que la voluntad subjetiva, en su relación con el exterior, esté sometida a esta piedad; sino que vemos aún todas las pasiones surgir dentro de la realidad, y tanto más cuanto que esta realidad recibe la determinación de ilícita y sin valor, desde las alturas del mundo inteligible. El tema es, por lo tanto, que la idea del espíritu sea infundida también en el mundo del presente inmediato espiritual. Sobre esto hay que hacer todavía una observación general. Se ha querido establecer en todo tiempo una oposición entre la razón y la religión, como entre la religión y el mundo; pero considerada desde más cerca es sólo una diferencia. La razón en general es la esencia del espíritu, así del divino como del humano. La diferencia entre la religión y el mundo consiste solamente en que la religión, como tal razón, existe en el ánimo y en el corazón, y es en Dios un templo de la verdad y de la libertad representadas; el Estado, por el contrario, es, según la misma razón, un templo de libertad humana en el saber y querer de la realidad,

cuyo contenido mismo puede ser llamado incluso divino. Así, la libertad está afirmada y confirmada por la religión, puesto que el derecho ético, en el Estado, es solamente el desarrollo de lo que constituye el principio fundamental de la religión. El asunto de la historia es solamente que la religión aparezca como razón humana, que el principio religioso (que habita en el corazón del hombre), sea realizado también como libertad temporal. Así queda suprimida la división entre el interior del corazón y la existencia. Mas a esta realización está llamado otro pueblo, u otros pueblos, los pueblos germánicos. Dentro de la antigua Roma el cristianismo no puede hallar su suelo real, ni dar forma a un imperio.

CUARTA PARTE

EL MUNDO GERMÁNICO

Sinopsis

La dificultad subjetiva de la historia moderna consiste en que nosotros mismos somos esta materia y, por consiguiente, carecemos de imparcialidad. La dificultad objetiva nace de que aquí son satisfechos los fines de la voluntad particular, subjetiva. El fin último es la unión del ser en y para sí con los fines particulares. Sin un principio, la particularidad no puede ser todavía una con el fin último y absoluto; los fines particulares son todavía distintos y la voluntad particular desconoce su absoluto fin último. La voluntad particular lucha, quiere este fin, pero desconoce su verdadero interior. En esta lucha, combate lo que verdaderamente quiere; mas de este modo es como lo realiza. La voluntad está impulsada por la verdad; pero es aún turbia y por eso tenemos frecuentemente que juzgar esta verdad precisamente del modo opuesto a aquel en que aparece en la historia de los pueblos. Vemos, pues, que los individuos y los pueblos consideran como su mayor ventura lo que es su desdicha; e inversamente, como su mayor desdicha lo que es su ventura. *La verité, en la repoussant, on l'embrasse.* Europa llega a la verdad, justa y cabalmente por haberla rechazado. En este movimiento rige la Providencia, en sentido propio, puesto que realiza su fin absoluto y su honra, con los infortunios y sufrimientos, con los fines particulares y la voluntad inconsciente de los pueblos.

La idea domina, pues, aquí en la forma de la Providencia, que realiza sus fines con la voluntad contraria de los pueblos. Entre los griegos y los romanos, ambas cosas no se hallan tan separadas; estos tienen, en mayor grado, la conciencia justa, que no se desconoce a sí misma, de lo que quieren y deben. En la historia moderna hay un torbellino de acontecimientos, los cuales tienen al fin por resultado lo que ya constituía el impulso íntimo. Con arreglo a esto hay que juzgar la importancia de los mismos, y así acontecimientos producidos a fuerza de genio pueden parecer insignificantes, porque no tienen ningún resultado.

El asiento del imperio germánico es la Europa occidental. La historia universal entra aquí en un teatro enteramente nuevo, que César le abrió. En el Nordeste de Europa se han establecido los eslavos, de cuyo origen sabemos poco. Los encontramos en la ribera del Elba, a lo largo del Saale, a través de la Turingia, hasta el Danubio y al Sur de ella, Danubio abajo; y hasta en las riberas del Rin. Entre ellos se han deslizado los húngaros. Esta masa de eslavos se ha establecido junto a los germanos; pero este elemento aún no figura en la serie de la evolución del espíritu, y no necesitamos detenernos en él.

Los pueblos germánicos han ocupado el resto de la Europa occidental. El cristianismo los une. El fundamento del Estado y de la constitución es entre ellos el desarrollo de la libertad. La forma peculiar de este proceso es lo que hemos de considerar. Es muy importante advertir aquí cuán distintos fueron los caminos por donde se formaron los germanos, por una parte, y los griegos y romanos por la otra. Los germanos recibieron el impulso evolutivo de una cultura extranjera; su cultura, sus leyes y religión son extranjeras. La evolución empezó, pues, por lo exterior; y sólo más tarde vino el interiorizarse. Los pueblos germánicos tenían una cultura muy atrasada todavía, cuando

se extendieron por el mundo romano. La comunidad de las naciones era muy superficial y el rasgo capital era la autonomía del individuo. La política era tan extraña a los germanos, que acometieron a los trevisos –pertenecientes, sin embargo, a su nación–, cuando César los invitó a ello; y fue simplemente por el botín. Esto mismo los movió empero después, a atacar a los romanos en su campo.

El mundo germánico recibió ya hechas la cultura y la religión romanas. Existía, sin duda, una religión germánica y nórdica; pero no había echado raíces firmes en el espíritu. Nos han sido conservadas tradiciones míticas del Norte; pero no sabemos dónde estas representaciones tienen propiamente su patria y hasta dónde se extienden. La religión cristiana, que los germanos adoptaron, se había convertido en un perfecto sistema dogmático, por obra de los concilios y de los padres de la Iglesia, que poseían toda la cultura del mundo grecorromano, en especial la filosofía; y la Iglesia se había convertido en una perfecta jerarquía. La Iglesia opuso asimismo una lengua totalmente constituida, la latina, a la lengua nacional de los germanos. El mismo exotismo había en el arte y la filosofía. Lo conservado de la filosofía alejandrina y de la lógica aristotélica en las obras de *Boecio* y otros, fue todo lo que hubo en Occidente durante muchos siglos. Lo mismo pasaba con la forma de la soberanía temporal; los príncipes godos y otros príncipes se hacían llamar patricios de Roma; y más tarde se restableció el Imperio romano.

El mundo germánico parece, pues, exteriormente una simple prolongación del romano. Pero palpitaba en él un espíritu completamente nuevo, por el cual había de regenerarse el mundo: el espíritu libre, que descansa sobre sí mismo, la obstinación absoluta de la *subjetividad*. Frente a esta intimidad se sitúa el contenido, como un ser absolutamente otra cosa. La diferencia

y oposición que nace de estos principios, es la de la *Iglesia* y el *Estado*. Por una parte desarróllase la Iglesia como la existencia de la verdad absoluta; pues la Iglesia es la conciencia de esta verdad y a la vez la causa de que el sujeto sea conforme a ella. En la otra parte se halla la conciencia temporal, arraigada con sus fines en el mundo, el Estado, que nace del sentimiento, de la lealtad, de la subjetividad en general. La historia europea es el desarrollo de cada uno de estos principios por sí en la Iglesia y el Estado; luego, la oposición de ambos, no entre sí solamente, sino consigo mismo, pues cada uno es él mismo una totalidad; y, por último, viene la conciliación de este antagonismo.

Primeramente debe considerarse la constitución del Estado terrenal; y aquí es claro ante todo que no puede ser un despotismo oriental. Lo que determina las costumbres no puede existir como una ley exterior, ni como una necesidad natural. El hombre es libre en sí mismo y no puede ser rebajado por un mandato exterior. Tampoco existe la ingenua unidad de la libertad ética, por la cual mi voluntad se identifica de un modo inmediato con la voluntad del Estado, sino que mi voluntad subjetiva existe en interna peculiaridad por sí misma. Tampoco hay aquí un servicio al fin limitado y finito de una aristocracia romana. La autoridad temporal tiene su lugar puramente en lo exterior, y ya no puede arrastrar en su esfera lo moral, ni tampoco la relación ética y familiar.

Pero la obediencia al orden temporal ha de ser compatible con el fin subjetivo individual; y el interés privado ha de alcanzar su satisfacción dentro de esta exterioridad. Por eso el derecho y el Estado han de ser justos en sí, en sus fines, independientemente de los intereses privados y de la opinión particular. El Estado ha de ser por sí fuerte, ha de ser por sí una esfera de real necesidad exterior, que no haya menester inmediato de la eticidad, ni directo de la religión; ha de ser una firme naturaleza

que haga frente a la conciencia. Esta ha de someterse a él como a un poder superior. El Estado ha de ser, pues, racional en sí, aun cuando no sea reconocido por la opinión subjetiva; ha de ser justo en sí, con más o menos conocimiento, de suerte que el concepto pueda satisfacerse en él. De estos esenciales momentos se sigue que todos los momentos de la idea misma han nacido y se han desarrollado, al desarrollar el Estado su naturaleza. Este es el principio de la *monarquía moderna*. La idea de aquello mediante lo cual se realiza la libertad, se presenta en la monarquía moderna bajo la forma de una naturaleza; y cada momento constituye una figura independiente, que es a la vez órgano del organismo total.

La génesis histórica de un Estado semejante es por necesidad romántica; esto es, que lo que concurre a tal fin tiene lugar de un modo inconsciente y parece verificarse como algo contingente. Pues la espiritualidad es precisamente necesidad exterior. Ningún Estado de la Edad Moderna ha llegado a tener sus leyes como a ellas llegaron Atenas o Roma; sino que todo ha surgido de una manera contingente. Se ha sentido tal o cual necesidad, que ha sido satisfecha por tal o cual ley. Las pasiones e intereses de los príncipes, de las clases, etc., han producido las leyes; las pretensiones de las distintas partes han chocado unas con otras y así es como se ha formado el conjunto cuya necesidad había sentido el espíritu. Lo contrario surge al punto, donde el todo se ha manifestado.

La historia hasta la época más reciente es la evolución de estas consecuencias; recordemos los momentos capitales del curso exterior de la misma.

El nuevo principio no puede desarrollarse entre los romanos; el portador de esta idea es un pueblo nórdico. El Imperio romano ha llegado en sí hasta la monarquía de un "esto", de un irracional, seco, abstracto, de un orden que sólo es orden,

de un poder que no es nada más que esto. Todos los súbditos son, pues, personas tan abstractas, que sólo entran en relaciones jurídicas. Ahora bien, el progreso es el desarrollo de la libre particularidad; y ésta constituye también el carácter de los distintos Estados; pero de tal suerte que estos se hallan unidos, en relación mutua.

Los Estados tienden a la independencia; y ésta es su honor. La tenacidad del retraerse en sí mismos es lo que tienen de común con los Estados griegos. Por este lado, la historia debe considerar el desarrollo de los distintos Estados y el de su Iglesia y constitución. Pero en todos los principios germánicos existe junto a la diversidad cierta uniformidad; y por esta causa la independencia debe considerarse tan sólo como un principio formal; no reina entre los Estados una absoluta diferencia, como entre Grecia y Persia. Cada vez que un Estado ha sido incorporado a otro, ha perdido solamente su independencia formal, pero no su religión ni sus leyes ni lo concreto de su vida.

La tendencia de los Estados se dirige también, pues, a su unidad. Los Estados tienen una inclinación mutua, una relación que produce guerras, amistades, necesidades dinásticas. Pero aún reina otra unidad, ya que aquélla corresponde a la hegemonía griega y aquí, empero, lo hegemónico es el espíritu. De esta índole es, en la primera época, la unidad del imperio franco bajo Carlomagno. La relación entre aquella independencia y esta unidad se inclina tan pronto a un lado como al otro.

Por otra parte, el conjunto de los Estados cristianos se halla orientado hacia el exterior, como un mundo de la unidad y de la plenitud, en el cual el principio está cumplido. Esta relación con el exterior es algo enteramente distinto de lo que pasaba entre los griegos y romanos. Los griegos y romanos habían ya madurado en sí mismos, cuando volvieron la vista hacia el exterior. Los germanos, a la inversa, empezaron por salir de sí, por

inundar el mundo y someter a los Estados, en sí corrompidos y minados, de los pueblos cultos. Sólo entonces comenzó su desarrollo, que toma principio en una cultura extraña, en una religión, en una constitución y legislación extrañas. Los germanos se han hecho cultos recibiendo y superando lo extranjero; y su historia es principalmente un entrar en sí y referirse a sí mismos. Sin duda el Occidente ha salido de sí en las cruzadas y en el descubrimiento y conquista de América; pero en estas empresas no entró en contacto con un pueblo histórico anterior a él, no desalojó un principio que hubiese dominado el mundo hasta entonces. La relación con el exterior acompaña aquí la historia, pero no trae consigo modificaciones esenciales en la naturaleza de los Estados, sino que ostenta más bien el sello de las evoluciones internas.

La *Iglesia* señala al más allá y toma disposiciones pensando en el futuro; mas sólo para las particularidades. Los individuos son preparados para la eternidad, en cuanto que los sujetos particulares viven siempre, como tales, en el particularismo. Pero la Iglesia tiene el espíritu de Dios presente en ella, y dice al individuo: tus culpas te son perdonadas; y el individuo alcanza el goce de la reconciliación y vive sobre la tierra como en el cielo. La Iglesia es, por este lado, el reino de los cielos en el presente; y el mundo cristiano es el mundo de la perfección; el principio está cumplido, y con esto ha llegado el fin de los días: la idea ya no puede ver en el cristianismo nada insatisfecho. Por eso la cristiandad no tiene una verdadera relación con el exterior; ya no tiene un exterior absoluto, sino sólo uno relativo, que está superado en sí y respecto del cual sólo se trata de manifestar que está superado. La relación con el exterior se revela, pues, justamente en que ese exterior está superado. El mahometanismo, por el contrario, es algo dirigido hacia fuera. Con la instauración del principio cristiano la tierra se ha hecho del espíritu;

se circunnavega la tierra, que desde ahora es redonda para los europeos. Lo que todavía no está dominado por estos, o no vale la pena, o está destinado a estarlo. La relación con el exterior ya no es, por tanto, lo determinante; las revoluciones tienen lugar en el interior.

De aquí se sigue que los períodos, en la historia del mundo germánico, no se determinan, como entre los griegos y romanos, por las dos relaciones con el exterior, la relación retrospectiva con el pueblo histórico anterior y la relación prospectiva con el venidero. Un principio enteramente distinto es aquí decisivo.

El espíritu germánico es el espíritu del mundo moderno, cuyo fin es la realización de la verdad absoluta, como autodeterminación infinita de la libertad, que tiene por contenido su propia forma absoluta. Esta idea debe ahora hacerse presente en la conciencia de sí mismo en el mundo real. El principio del Imperio germánico debe ser ajustado a la religión cristiana. El destino de los pueblos germánicos es el de suministrar los portadores del principio cristiano. El principio de la libertad espiritual, tanto en sentido temporal como religioso, el principio de la reconciliación, fue depositado en el espíritu ingenuo e inculto aun de aquellos pueblos, a los que se encomendó la misión de servir al espíritu universal, no sólo teniendo por sustancia religiosa el concepto de la verdadera libertad, sino además formándose con arreglo a él, para que el verdadero concepto se realizase en ellos y se manifestase libremente en el mundo, saliendo de la conciencia subjetiva.

Conforme a esta misión pueden describirse los tres períodos de este mundo e indicarse las épocas, con que se inician.

La aparición de las naciones germánicas en el Imperio romano forma la primera época; con ella empieza el período del primer desarrollo de estos pueblos, que entran en posesión de Occidente, como pueblos cristianos. Dada la barbarie e incul-

tura de estos pueblos, su aparición no presenta gran interés. Empieza por reinar la ruda unidad de lo espiritual y lo temporal, que es inmediata y muy distinta de la producida por el espíritu. El mundo cristiano se presenta luego como cristiandad, como una masa en que lo espiritual y lo temporal constituyen sólo dos distintos aspectos. Este período llega hasta *Carlomagno.*

El segundo período es el del desarrollo de ambos aspectos, hasta su independencia y oposición: la Iglesia por sí, como teocracia, y el Estado por sí como monarquía feudal. El imperio franco de Carlomagno constituye la época inicial; este imperio es el imperio universal sobre todos los germanos y luego en conjunto el Imperio romano germánico. Carlomagno se había aliado con la Santa Sede contra los lombardos y la nobleza romana. Se produjo así una alianza del poder espiritual con el temporal; y pareció que debía iniciarse un reino celestial sobre la tierra, puesto que la reconciliación se había cumplido. Pero justamente en este tiempo se nos presenta, en lugar del reino celestial y espiritual, la interioridad del principio cristiano, que se revuelve hacia el exterior y sale fuera de sí. La libertad cristiana se ha convertido en el extremo opuesto, tanto en el aspecto religioso como en el temporal; se ha convertido, por un lado, en la más dura servidumbre, y por otro, en el más inmoral libertinaje y en la crudeza de todas las pasiones. Este tránsito a través de la diferenciación es necesario para la cultura: el espíritu necesita conocerse como "otro", como algo que está fuera de sí mismo. En este período hay que destacar singularmente dos puntos de vista: el uno es la formación de los Estados, que se presentan en una subordinación de obediencia, de suerte que todo se torna derecho particular fijo, sin el sentido de la universalidad. Esta subordinación de obediencia se manifiesta en el sistema feudal. El segundo punto de vista es la oposición entre la Iglesia y el Estado. Esta oposición sólo existe porque la Iglesia, que tenía

el ministerio de lo santo, desciende al poder temporal; y este poder parece tanto más execrable cuanto que todas las pasiones se justifican con la religión.

El fin del segundo y a la vez el comienzo del tercer período, la tercera época, en esta evolución, es el tiempo del reinado de *Carlos V*, en la primera mitad del siglo XVI, el tiempo de la gran monarquía española. Frente a la primera unidad, la unidad real, hay que definir ésta como la unidad ideal. El poder temporal aparece ahora como volviendo, en sí, a la conciencia de que también tiene un derecho en la eticidad, justicia, honradez y actividad del hombre. Aquí se ha fijado toda particularidad en los privilegios y en los derechos particulares, en los diferentes reinos y Estados; y también, en las distintas clases sociales. Así como éstas se hallan, en el interior de los Estados, aisladas en sus derechos particulares, así los Estados se hallan también aislados los unos frente a los otros. Su relación con el exterior es meramente diplomático-política; nace la representación del equilibrio europeo. Pero esta unidad es solamente una unidad exterior; o ideal, en un sentido subordinado. La significación ideal superior es la del espíritu, que retorna en sí mismo, desde el embotamiento de la conciencia. Surge la conciencia de la justificación de sí mismo, mediante el restablecimiento de la libertad cristiana. El principio cristiano ha pasado por la formidable disciplina de la cultura; y la Reforma le da su verdad y realidad. Son los tiempos en que el mundo se hace patente también en su ámbito exterior, con el descubrimiento de América. Y se hace patente también dentro del mundo suprasensible; es una religión real la que en el arte se da claridad sensible; pero luego, por el contrario, culmina en el elemento del espíritu más íntimo, mediante la Reforma. Este tercer período del mundo germánico va de la Reforma a nuestros tiempos. El principio del espíritu libre se ha hecho aquí bandera del mundo; y desde él se desen-

vuelven los principios universales de la razón. El pensamiento formal, el entendimiento, se había desarrollado ya; pero el pensamiento sólo alcanza su verdadero contenido mediante la Reforma, mediante la rediviva conciencia concreta del espíritu libre. El pensamiento empezó entonces a ser cultivado; de él se sacaron y se establecieron los principios con los cuales había de reconstruirse la constitución del Estado. La vida pública debe organizarse ahora con conciencia, conforme a la razón. La costumbre y la tradición ya no valen; los distintos derechos necesitan legitimarse como fundados en principios racionales. Así se realiza la libertad del espíritu.

Podemos distinguir estos períodos como los reinos del Padre, del Hijo y del Espíritu. El reino del Padre es la masa sustancial e indivisa, en mero cambio, como el reinado de Saturno, que devora a sus hijos. El reino del Hijo es la aparición de Dios, pero en relación solamente con la existencia temporal, apareciendo en esta como algo extraño. El reino del Espíritu es la reconciliación.

Estos tres períodos pueden compararse también con los imperios anteriores. El imperio germánico, puesto que debe considerarse como el de la totalidad, manifiesta en sí la repetición determinada de las épocas anteriores. El tiempo de Carlomagno es comparable al imperio persa; es el imperio de la dominación general y, más exactamente, el de la unidad sustancial; pero aquí, ya no en el sentido oriental, sino de tal suerte que esta unidad se basa en lo interior, en el espíritu, como espontánea unidad de lo espiritual (como interiormente espiritual) con lo temporal eclesiástico. La época de la Reforma puede compararse con el mundo griego en tiempos de Pericles. Como Lutero con Sócrates, así León X podría compararse con Pericles; pero en verdad, falta un Pericles en esta época. Carlos tiene enorme posibilidad de medios exteriores y parece absoluto en su poder; mas le falta

el espíritu interior, el medio absoluto de una libre dominación. Esta es la época del espíritu que se aclara a sí mismo en la división real; ahora es cuando en el mundo germánico resaltan las diferencias y se muestran esenciales.

El tercer período, el de los últimos tiempos, el de nuestro tiempo, es comparable con el mundo romano. Es también una unidad de lo universal; pero no una unidad de la dominación mundial abstracta, sino la hegemonía del pensamiento consciente de sí, que quiere y conoce lo universal y rige el mundo. El fin inteligente del mundo se halla ahora presente; los privilegios y las particularidades se esfuman, y los pueblos han de querer lo justo; no privilegios, sino lo justo. Lo que ata a los pueblos no es, por consiguiente, los tratados, sino los principios, el derecho en sí y por sí. Asimismo la religión puede sostener la prueba, que consiste en comprender al pensamiento, la esencia absoluta, o, si no lo tiene, en retirarse de la exterioridad del entendimiento reflexivo y recluirse en la fe, o incluso, desesperada del pensamiento y huyendo por completo de él, adherir a la superstición: porque también esta es producto del pensamiento.

CAPÍTULO PRIMERO

Primer período. El comienzo

1. *El Imperio bizantino*

Con *Constantino el Grande* ocupa la religión cristiana el trono imperial. A Constantino sigue luego una serie de emperadores cristianos, que no es interrumpida más que por Juliano; pero éste no pudo hacer gran cosa por la vieja religión, muy decaída. El Imperio romano comprendía todo el mundo culto, desde el Océano occidental, hasta el Tigris, y desde el interior de África hasta el Danubio (Panonia, Dacia). En este enorme imperio estuvo muy pronto difundida generalmente la religión cristiana. Ya hacía tiempo que Roma no era la residencia absoluta de los emperadores; algunos de éstos, antes de Constantino, habían residido en Milán u otros lugares y Constantino fundó una segunda residencia en la antigua Bizancio, que recibió desde entonces el nombre de Constantinopla. Desde un principio la población de Constantinopla fue cristiana y Constantino no ahorró medios para equiparar en magnificencia su nueva residencia a la antigua. El Imperio subsistió en su íntegra totalidad hasta Teodosio el Grande, quien convirtió en definitiva la separación que anteriormente habíase verificado por algún tiempo. Teodosio repartió el Imperio entre sus dos hijos. El reinado de Teodosio tuvo el último resplandor del brillo que había magnificado al mundo romano. Bajo su mando fueron

cerrados los templos paganos, abolidos los sacrificios y ceremonias y prohibida la religión pagana; poco a poco esta religión fue desapareciendo por sí misma. Los oradores paganos de esta época no encuentran palabras con que expresar su admiración y su extrañeza por el contraste enorme entre los tiempos pasados y los presentes. "Nuestros templos se han convertido en tumbas. Los lugares sagrados, que antes estaban adornados con las sagradas estatuas de los dioses, están cubiertos de huesos sagrados (reliquias). Objeto de la veneración son, ahora, hombres que han padecido una muerte vergonzosa por sus crímenes y cuyos cuerpos han sido conservados en sal." Todo lo despreciable es ahora sublime y todo lo que se consideraba alto y noble está ahora en el polvo del suelo. Los últimos paganos expresan con quejas profundas este enorme contraste.

El Imperio romano quedó, pues, repartido entre los dos hijos de Teodosio. El mayor, *Arcadio*, obtuvo el imperio de Oriente: la Grecia antigua con Tracia, el Asia Menor, Siria, Egipto. El menor, *Honorio*, obtuvo el imperio de Occidente: Italia, África, España, Galia, Britania. Inmediatamente después de la muerte de Teodosio, se produjeron disturbios y las provincias romanas fueron violentadas por las naciones extranjeras. Ya en tiempos del emperador Valente, habían pedido los visigodos, empujados por los hunos, tierras para establecerse aquende el Danubio. Les fueron concedidas, a cambio de que ellos se encargaran de defender por esa parte las fronteras del Imperio. Pero víctimas de malos tratos, los visigodos se sublevaron y vencieron a *Valente*, que quedó muerto en el campo de batalla. Los emperadores siguientes trataron con grandes miramientos a los príncipes de estos godos. *Alarico*, audaz príncipe godo, atacó Italia. *Estilicón*, general y ministro de Honorio, contuvo a los godos en 403 en la batalla de Pollentia. Más tarde venció también a Radagasio, general de los alanos, suevos, etc. Alarico entonces se encaminó

hacia Galia y España. Pero volvió a Italia cuando Estilicón hubo caído y saqueó a Roma en el año 410. Más tarde se acercó *Atila* con el terrible poder de los hunos –una de esas manifestaciones puras de la índole oriental, que como tormenta se precipitan y lo asolan todo, pero al poco tiempo han desaparecido, hasta el punto de que sólo quedan visibles las ruinas producidas–. Atila entró en Galia, donde en 451 tropezó contra Aecio en Châlons sur Maine. La victoria permaneció indecisa. Atila penetró más tarde en Italia, y murió en el año 453. Poco después Roma fue tomada y saqueada por los vándalos, al mando de *Genserico*. Por último, la dignidad del emperador romano occidental se convirtió en una farsa. Al vano título puso fin *Odoacro*, rey de los hérulos.

El imperio de Oriente siguió existiendo durante mucho tiempo, mientras en Occidente se formaba un nuevo pueblo de cristianos con las hordas de los bárbaros recién llegados. Estos dos imperios hacen un contraste sumamente notable. Por una parte la religión cristiana se establece en una cultura firme, que no había nacido de ella. En cambio, en la Europa occidental da la cultura a una muchedumbre bárbara que carece de ella. Aquí, pues, comienza el proceso de la cultura desde el principio; y parte del cristianismo. La religión cristiana había empezado por mantenerse apartada del Estado; y la formación, que recibiera, se refería al dogma, a la organización interior, a la disciplina, etc. Pero ahora dominaba y se había convertido en fuerza política, en motivo político. Vemos, pues, la religión cristiana en dos formas: por un lado naciones bárbaras que tienen que empezar su cultura por el principio y necesitan adquirir los primeros elementos de la ciencia, del estado jurídico, de la constitución política. Por otro lado, pueblos cultos, que se hallan en posesión de la ciencia griega y de la refinada cultura oriental; la legislación civil estaba perfecta entre estos pueblos; la habían hecho y

completado los grandes jurisconsultos romanos, de manera que la colección que reunió el emperador *Justiniano* provoca aún hoy la admiración del mundo. Bajo este mismo emperador se extendió el imperio romano de Oriente hacia Occidente merced a las conquistas que *Belisario* hizo en Italia y África.

En el Imperio bizantino tenemos ante los ojos el mejor ejemplo de la necesidad de que un pueblo haya producido su propia cultura, en el sentido de la religión cristiana. La historia del cultísimo imperio de Oriente –donde debiera creerse que habría de conservarse en su verdad y pureza el espíritu del cristianismo– nos ofrece una serie milenaria de constantes crímenes, debilidades, bajezas y falta de carácter, que constituyen el cuadro más espantoso y menos interesante. Aquí se ve cómo la religión cristiana puede ser abstracta y, como tal, débil; precisamente por ser tan pura y tan espiritual en sí misma. También puede separarse por completo del mundo, como sucede en el monaquismo, que tuvo principio en Egipto. Corriente es la representación y la tesis –al hablar del poder de la religión sobre el ánimo de los hombres– de que, si el amor cristiano fuese universal, la vida privada y política serían perfectas y la situación del mundo sería completamente justa y moral. Esto es sin duda, un pío deseo; pero no se ajusta a la verdad, porque la religión es algo interior que pertenece exclusivamente a la conciencia (en el sentido moral). Pero frente a esta conciencia están las pasiones y los apetitos; y para que el corazón, la voluntad, la inteligencia sean verdaderos, es necesario que se hayan educado. Lo justo tiene que convertirse en costumbre, en hábito; la actividad real debe elevarse hasta ser una acción racional; el Estado tiene que tener una organización racional; y esta es la que hace que la voluntad de los individuos sea una voluntad realmente jurídica, justa. La luz en la obscuridad produce sin duda colores; pero no un cuadro animado por el espíritu. El imperio bizantino cons-

tituye un gran ejemplo de cómo la religión cristiana puede permanecer abstracta en un pueblo culto, si toda la organización del Estado y de las leyes no se reconstruye según el principio de esta religión.

El imperio oriental fue el conservador del cristianismo. Industria, comercio, ciencia, florecieron en él; y debiera creerse que en él hubo de echar sus principales raíces el cristianismo. Pero la cultura de los hombres no es importante para el cristianismo, si existe una constitución racional que permita el advenimiento de la libertad. Esto, empero, no sucedía en el imperio oriental. Por esta razón vemos en él el Estado y la Iglesia enredados en las más repugnantes luchas. No existe propiamente oposición entre la Iglesia y el gobierno profano; sin embargo, la Iglesia está en las manos más innobles y las peores pasiones dominan a los jefes de una y otro. El pueblo no tiene aún una constitución libre; aunque según la religión todos están legitimados por igual. Así resulta que en lo que toca a la religión, donde todos son iguales, existe una democracia; pero al mismo tiempo domina el despotismo, como entre los mahometanos. El cristianismo en Bizancio se hallaba en las manos de la hez y de la plebe más desenfrenada. La brutalidad más plebeya por una parte y la vileza cortesana por la otra, se lanzan sobre la religión, se legitiman por medio de la religión y profanan la religión, convirtiéndola en algo monstruoso. En esto consistía la corrupción enorme del imperio oriental.

Por lo que a la religión se refiere, dos fueron los intereses preponderantes: la determinación del concepto doctrinal y la ocupación de los cargos eclesiásticos.

El cristianismo tomó pronto la orientación que consiste en explicar, definir lo objetivo, los dogmas. Ahora esto ofrece menos interés, porque miramos más a la religiosidad, a lo subjetivo de la religión. Los padres de la Iglesia filosofaron e intentaron dar satisfacción al espíritu pensante; reflexionaron sobre

las doctrinas sencillas del cristianismo, conformemente a las necesidades del espíritu, tras de lo cual se dedicaron también a la ordenación de las fiestas. Pero esta reflexión se unió con todas las particularidades de las pasiones. Se disputó sobre el dogma; el pueblo tomó parte en estas disputas. La determinación del concepto doctrinal correspondía, sin duda, a los concilios y a los obispos. Pero el principio de la religión cristiana es la libertad, la evidencia subjetiva; por eso las disputas caían también en las manos de la multitud. Gregorio de Nyssa dice en algún pasaje:[1] que la ciudad (Constantinopla) estaba llena de obreros, artesanos y mercaderes que discutían sobre las verdades divinas. "Si queréis cambiar una moneda de plata a un hombre, este filosofa sobre el creado y el increado; si preguntáis el precio de una libra de pan, se os dará por respuesta que el hijo es inferior al padre, y si preguntáis por el baño, se os contestará que el hijo nació de la nada." La idea del espíritu, que está contenida en el dogma, era, pues, tratada con ausencia de toda espiritualidad.

Estas discusiones dieron lugar incluso a tremendas guerras civiles. En Constantinopla y en toda Asia tuvieron lugar muertes y saqueos, y por doquiera se presenciaban escenas de asesinato, robo e incendio, por causa de los dogmas cristianos. Pueden citarse las disputas de los arrianos, de los nestorianos, etcétera, que fueron al mismo tiempo revueltas. Por su causa se libraron batallas, se quemaron ciudades, se asesinaron ciudadanos. Las definiciones teológicas, incluso sobre pequeñeces extremas, eran causa de derramamientos de sangre. Una famosa disputa se encendió, por ejemplo, en Constantinopla y Antioquía en torno del himno del Τρισάγιον (el Trisajio). Las palabras son: "Santo, Santo, Santo es el señor Dios Sabaoth." Pues bien: un partido quería añadir en honor de Cristo las palabras "que fue

1 *De deitate filii* (op. cit., Migne, tomo 3, p. 558 B).

crucificado por nosotros"; el otro partido no admitía esta adición. Y sobre esta llegaron a luchas sangrientas. En la disputa sobre si Cristo es ὁμοούσιος o es ὁμοιούσιος, esto es, si es de igual o de semejante naturaleza que el padre, costó la letra ι miles de vidas humanas. Famosísimas son, particularmente, las disputas acerca de las imágenes; en estas ocurría con frecuencia que el emperador tomara partido por las imágenes y el patriarca en contra; y viceversa. Ríos de sangre han corrido por esta causa. Además, estas disputas eran al mismo tiempo luchas por el patriarcado, como en Roma las guerras entre Mario y Sila, entre César y Pompeyo. La nominación de los patriarcas de Constantinopla, Antioquía y Alejandría, así como los celos y ambiciones de estos patriarcas causaron igualmente muchas guerras civiles. A estas disputas religiosas hay que añadir también el interés por los gladiadores y sus luchas, y por los partidos de los colores verde y azul, interés que también ocasionó las más sangrientas batallas. Son éstos signos de la más terrible indignidad, porque demuestran que se ha perdido el sentido de lo importante y de lo superior, y que la locura de la pasión religiosa se compadece muy bien con el placer de los espectáculos y juegos, tan crueles como faltos de arte. Las pasiones andaban aún desenfrenadas en el interior, cuando el Estado se vio amenazado por fuera por los pueblos orientales y germánicos. Toda la energía y todo el entusiasmo por el bien general fueron sacrificados a las pasiones repugnantes.

Los puntos principales de la religión cristiana fueron por fin poco a poco afianzados en los concilios. Pero los cristianos del imperio bizantino permanecieron sumergidos en el sueño de la superstición, sujetos a la obediencia ciega para con los patriarcas y los sacerdotes. El ya antes citado culto de las imágenes fue causa de las luchas y de las tormentas más violentas. El valiente emperador León Isaurio, principalmente, persiguió las imágenes

con la mayor tenacidad, y el culto de las imágenes fue declarado invención del diablo en el año 754 por un concilio. Mas en 787 la emperatriz *Irene* lo restableció en un concilio que tuvo lugar en Nicea. En 842 la emperatriz *Teodora* lo afianzó definitivamente, estableciendo penas enérgicas contra los iconoclastas. El patriarca iconoclasta recibió 200 azotes, los obispos temblaban, los frailes jubilaban de alegría, y el recuerdo de esta ortodoxia quedó perpetuado por una fiesta eclesiástica anual. En Occidente fue el culto de las imágenes rechazado en el año 794 por la reunión eclesiástica de Francfort; y aunque se conservaron las imágenes, se censuró acerbamente la superstición de los griegos y se prohibió la adoración de las imágenes. Sólo después, durante la Edad Media, fue poco a poco restableciéndose el culto a las imágenes, por progresos paulatinos y silenciosos.

El imperio bizantino estaba pues destrozado por todas las pasiones. Desde fuera lo acometían los bárbaros, a quienes los emperadores no podían oponer resistencias serias. El imperio vivía en estado perpetuo de inseguridad y representa en conjunto un repugnante cuadro de debilidad, donde las pasiones mezquinas y aun absurdas impiden la eclosión de todo lo que sea noble en pensamientos, hechos e individuos. Sublevaciones de los generales, derrocamientos de los emperadores por los jefes militares o por intrigas de los cortesanos, asesinatos o envenenamientos de los emperadores por sus propias esposas e hijos, mujerzuelas que se entregan a todos los excesos y escándalos –tales son las escenas que aquí nos ofrece la historia–; hasta que finalmente el edificio carcomido del imperio oriental fue destruido por los fuertes turcos hacia mediados del siglo xv (1453).

Sobre el primer período de la historia germánica poco puede decirse en conjunto. Escasa es la materia que esta historia nos ofrece a la reflexión. No seguiremos a los germanos en las selvas, ni buscaremos el origen de las migraciones de los pueblos. Siempre fueron aquellas selvas consideradas como asiento de pueblos libres; y *Tácito* ha bosquejado su famoso cuadro de la Germania con cierto cariño y añoranza, por oposición a la corrupción y artificiosidad del mundo a que él mismo pertenecía. Mas no por eso hemos de considerar este estado de salvajismo como un estado superior y caer por ejemplo en el error de *Rousseau*, que representa el estado de los salvajes americanos, como aquel en que el hombre está en posesión de la libertad verdadera. Es cierto que el salvaje no conoce grandes desventuras y dolores; pero esto es meramente negativo, mientras que la libertad tiene que ser esencialmente afirmativa. Los bienes de la libertad afirmativa son los bienes de la conciencia suprema.

Empezaremos por considerar el comienzo del mundo germánico, en relación con el mundo romano. Lo característico en esto es que no es un pueblo en sí concluido el que sigue al anterior principio. Frente a la total dispersión de este principio se alza la intensidad totalmente abstracta del nuevo, por el cual aquél es derrocado. Viértense una sobre otra las olas de los pueblos bárbaros; la migración de los pueblos es como una fluctuación romántica de pueblos, que luego como una corriente de agua se distribuyen por todas partes. Las comarcas asiática y griega fueron ocupadas por pueblos cultos; pero sobre el mundo romano irrumpe un salvajismo compacto y duro. Los griegos se habían reunido amigablemente. Los romanos se juntaron para fines de robo y pillaje; ambos pueblos estaban unidos en sí; y así recibieron el principio anterior. Pero entre los germanos

encontramos al comienzo dos principios absolutamente diferentes, algo doble, que por de pronto conduce a una cultura absolutamente diferente y dispar.

Los germanos vivían por aquel tiempo al Este del Rin y al Norte del Danubio. Para penetrar en el Imperio romano fueron atraídos en parte por los fecundos campos y agradables encantos del mundo culto, con cuya prosperidad habían ido poco a poco trabando conocimiento. Ya en los campos de Farsalia combatieron jinetes germánicos a sueldo de César, y su actuación decidió la batalla. A pesar de las numerosas guerras, en que se vieron complicados con los romanos, muchos individuos y aun tribus enteras tomaron servicio en el ejército de Roma. En este servicio y comercio con los pueblos cultos, aprendieron a conocer los bienes de la cultura, los bienes del goce y comodidad en la vida; pero también principalmente los bienes de la cultura espiritual. Además, otros pueblos que habitaban más al Este hicieron presión sobre ellos y los obligaron a correrse hacia al Oeste y al Sur en busca de otros sitios donde asentarse.

Así fue formándose el otro aspecto, una nueva serie de Estados. Un pueblo que tiene importancia histórica universal, no puede producirse de modo patriarcal. Al inundar por conquista los germanos el imperio romano, se producen las figuras principales de una nueva formación de Estados: primero la occidental, segundo la de la misma Alemania, tercero la oriental eslava. Los pueblos que han fundado algo permanente en el suelo del imperio romano, han sido germánicos. La parte occidental y meridional de sus países fue largo tiempo ocupada por los romanos, y se había ya elevado a la altura de la industria, del arte y de la vida romanas. Así en las migraciones posteriores algunas naciones –unas en totalidad, otras en parte– permanecieron en su primitiva patria. Tenemos pues que distinguir entre las naciones germánicas que permanecieron en su viejo territorio y las

que se derramaron por el imperio romano, mezclándose con las naciones sometidas. Mas como los germanos en sus expediciones hacia fuera se adherían libremente a los jefes, resulta de aquí una circunstancia característica, que consiste en que los pueblos germánicos se duplican, por decirlo así (ostrogodos y visigodos –godos en todas las partes del mundo y godos en su patria–, escandinavos, normandos, en Noruega y normandos también que recorren el mundo). Por distintos que fueran los destinos de los pueblos, tenían un fin común, que era el de buscarse una propiedad y el de ir formando un Estado. Esta formación la verifican todos por igual. En Occidente, en España y Portugal, se establecen primero los Suevos y los Vándalos; pero sometidos y desalojados por los visigodos, se construye un gran reino visigodo, al que pertenecían España, Portugal y una parte de la Francia meridional. El segundo reino es el de los Francos, nombre colectivo, con el cual desde fines del siglo segundo se designaban las tribus istevónicas entre el Rin y el Weser. Se establecieron entre el Mosa y el Escalda y, bajo su jefe *Clodoveo*; penetraron en la Galia hasta el Loira. Este Clodoveo sometió después a los francos del Rin inferior ya los alamannos del Rin superior; sus hijos sometieron a los turingios y burgundos. El tercer reino es el de los ostrogodos en Italia, que fue fundado por Teodorico y floreció especialmente bajo este jefe. Los sabios romanos *Cassiodoro* y *Boecio* eran los funcionarios principales de Teodorico. Este reino ostrogodo tuvo empero el brillo y la apariencia de la grandeza, pero no la duración. Desapareció rápidamente, por intestina división y fue destruido por los bizantinos bajo *Belisario* y *Narsés*. En la segunda mitad (568) del siglo VI los longobardos, que venían de Pannonia, penetraron en Italia. Los longobardos eran un pueblo godo, que procedía de las costas encandinavas. Dominaron dos siglos, hasta que este reino fue por *Carlomagno* incorporado también al reino franco.

Más tarde se establecieron los normandos en la Italia meridional. Pronto también adquirió la Iglesia en Italia una propiedad independiente. Hay que citar asimismo a los burgundos, que fueron sometidos por los francos y cuyo reino conservó hasta mucho tiempo después la tendencia a constituir una especie de muro de separación entre Francia y Alemania. A Britania pasaron los anglos y los sajones. Más tarde fueron a este país los normandos también.

Todas estas comarcas, que hasta entonces habían formado una parte del Imperio romano, se convierten por la entrada de los bárbaros en escenario de un enorme contraste, que los bárbaros desde luego hacen menos notorio y agudo, por la furia con que lo devastan todo en el país invadido. Mas lo que de este contraste surge son dos naciones, que se funden en una sola; es decir que no en todas las comarcas surgió una y la misma nación, pero sí en cada comarca una nación única y unida en sí. Una parte de los pueblos germánicos permaneció desde luego pura y sin mezcla, como los eslavos. Pero en las comarcas conquistadas se formaron naciones de naturaleza románica y germánica, naciones que por su raíz misma son el dualismo en sí. El contraste entre los cultos habitantes de esas comarcas y sus vencedores, remata en la índole híbrida de estas nuevas naciones recién formadas, cuya existencia toda es, en su raíz misma, doble y dividida y contiene en su más íntimo fondo al mismo tiempo una exterioridad. Esta diferencia se manifiesta exteriormente en el idioma mismo, que es una elaboración del antiguo latín (mezclado ya con los idiomas indígenas) y del germánico. Estos pueblos podemos unirlos bajo el nombre de románicos y entre ellos comprendemos Italia, España, Portugal y Francia. Frente a este grupo están otras tres naciones que, más o menos, hablan alemán y son: Alemania misma, Escandinavia e Inglaterra –la cual aunque incorporada al Imperio romano, no fue tocada por

la cultura romana más que en su periferia, como Alemania misma, y luego fue germanizada por los anglos y los sajones. Los sajones que emigraron a Britania se mezclaron con el pueblo que allí vivía y cuyo rey era, en Gales, Arturo; este elemento era más homogéneo. La Alemania propiamente dicha permaneció libre de toda mezcla; sólo la franja meridional y occidental, a lo largo del Danubio y del Rin, había estado sometida a los romanos; la parte entre el Rin y el Elba permaneció totalmente nacional. Esta parte de Alemania estaba habitada por diferentes pueblos. Aparte de los francos ripuarios y de los francos que Clodoveo estableció en la comarca del Main, pueden citarse cuatro principales tribus, los alamannos, los boyoarios, los turingios y los sajones. Los escandinavos se mantuvieron también en su patria, libres de toda mezcla; pero después se hicieron también famosos por sus expediciones, bajo el nombre de normandos. Dilataron sus excursiones casi por todas las comarcas de Europa: una parte llegó a Rusia y fundó el reino ruso; otra parte se estableció en el norte de Francia y Britania; otra parte fundó principados en Italia del sur y Sicilia. Así una parte de los escandinavos fundó reinos fuera de su patria; otra parte conservó su nacionalidad en el hogar patrio. Por lo que toca a la diferencia entre las naciones románicas y las germánicas, los pueblos del primer grupo desarrollan antes todo lo referente a la religión y a las leyes, porque precisamente en esas comarcas se verifica una conjunción de lo bárbaro con lo culto. En cambio la literatura constituye una característica de los pueblos de la segunda especie, mientras que la literatura de Francia, Italia y España recuerda la romana. En épocas posteriores estas diferencias se destacan con más precisión; así en la época moderna la revolución ha recorrido todos estos pueblos románicos. También hacia el Oriente hubo una unión de los germanos con los pueblos eslavos; pero no se verificó mezcla, como en Occidente. Lo alemán se trasplantó a esos

pueblos extranjeros, que se germanizaron. Así Prusia y Austria no son en puridad Estados alemanes.

Encontramos además en el Este de Europa la gran nación eslava, cuyos asientos se extienden por el Oeste, a lo largo del Elba hasta el Danubio; se dilata sobre Austria, Carintia, Estiria. Todos estos pueblos quedan en el siglo VIII sujetos a los ávaros, cuyo asiento principal radicaba en las llanuras entre el Danubio y el Theiss. Entre ellos se establecieron más tarde los magiares (húngaros) desalojando a los ávaros. En la Moldavia y la Valaquia y en el norte de Grecia están los búlgaros, serbios y albaneses, que son también de origen asiático y que en los golpes y contragolpes de los pueblos permanecieron aquí como fragmentos de restos bárbaros. Estos pueblos han formado reinos y han sostenido valerosas luchas con las distintas naciones; a veces han intervenido como tropas de vanguardia en la lucha entre la Europa cristiana y el Asia no cristiana; los polacos libraron a Viena del asedio de los turcos; y una parte de los eslavos ha sido conquistada para la razón occidental. Sin embargo quedan excluidos de nuestra consideración, porque constituyen un ser intermedio entre el espíritu europeo y el asiático y porque, aunque mantienen múltiples relaciones con la historia política de Europa, no es bastante activa e importante su influencia sobre la marcha y progreso del espíritu. Esta masa de pueblos no ha penetrado aún, como un momento independiente, en la serie de las formas que la razón ha tomado en el mundo. No nos corresponde averiguar aquí si ello ha de ocurrir en lo futuro; pues en la historia nos ocupamos de lo pretérito. Volvamos pues ahora a los pueblos germánicos.

La determinación fundamental del carácter de estos pueblos germánicos es esa unidad indivisa, esa interioridad inquebrantada, esa subjetividad, que, sobre todo al comienzo, se manifiesta. En la evolución esta diferencia no resulta tan destacada; pero no

se desmentirá en el proceso posterior. La nación germánica tenía la sensación de la totalidad natural; a esto podemos llamarlo sentimiento. Este es el principio germánico, todavía indeterminado. Por sentimiento entendemos la totalidad del espíritu, en relación con la voluntad; pero es una totalidad indeterminada, recubierta todavía; en ella el hombre encuentra, en sí la satisfacción de una manera también general e indeterminada. Esto implica que la voluntad del hombre está toda en él, que el hombre tiene su satisfacción en la indeterminación. Obtener satisfacción en una cosa determinada, no es sentimiento; el sentimiento es tener satisfacción en el todo indeterminado y además tenerla en sí, sin finalidad ni interés particular. El carácter es una forma determinada de la voluntad y del interés, forma que se impone. Pero el sentimiento no tiene ningún fin determinado –riqueza, honor, etc.–; no se refiere a ningún estado objetivo, sino al estado total, como goce general de sí mismo. En el sentimiento la voluntad es pues, voluntad formal; y la libertad subjetiva, obstinación. Para el sentimiento toda particularidad es importante, porque el sentimiento se vierte íntegro en cada particularidad. Pero como el sentimiento no se interesa por la determinación del fin particular, como tal, no llega al aislamiento en violentas y malas pasiones, no llega al mal en general. El mal supone un aislamiento frente al derecho, a la ley, etc. En el sentimiento no existe esta separación, sino que aparece en general como una buena intención. El carácter es lo contrario de esto.

Este es el principio abstracto de los pueblos germánicos y el aspecto subjetivo frente al objetivo en el cristianismo. El sentimiento no tiene ningún contenido particular. En el cristianismo trátase en cambio de la cosa, del contenido como objeto. Pero en el sentimiento reside precisamente ese anhelo que quiere ser satisfecho en sí, aunque desde luego de un modo totalmente general, y esto es precisamente lo mismo que se ha revelado

como contenido en el principio del cristianismo. Lo indeterminado, lo completamente universal como sustancia, lo objetivo es Dios; en Dios busca, pues, el sentimiento su satisfacción y la recibe en cuanto que el individuo es asumido por Dios en la gracia; este es el otro momento en la unidad concreta cristiana. Lo universal absoluto es el que tiene en sí todas las determinaciones y, por lo tanto, es indeterminado; en cambio el sujeto es lo absolutamente determinado. Que ambos son idénticos, ha sido por vez primera indicado en el cristianismo, como contenido de éste; pero por de pronto de modo subjetivo, como sentimiento. Que el sujeto individual, lo absolutamente finito es idéntico con lo absolutamente infinito, es lo que constituye la conciliación, que ahora existe en el sentimiento.

Lo subjetivo debe desenvolverse empero también en conciencia. El sujeto debe alcanzar forma objetiva, es decir, convertirse en objeto. O sea, que para que la dualidad cese realmente, es preciso que lo absolutamente universal –que antes se hallaba frente al sujeto– se convierta ahora en objeto para el sujeto. Es menester que, para la manera indeterminada con que el sentimiento siente, lo absoluto se torne también objeto, para que el hombre llegue a la conciencia de su unidad con ese objeto. En la totalidad del sentimiento, queda, pues, puesto ahora el espíritu; llevar éste a la conciencia y realizarlo, es ahora el tema. Para ello hace falta purificar el sujeto, para que sea un sujeto real, concreto, para que adquiera interés universal como sujeto mundano, para que obre según fines universales, conozca la ley y encuentre en ella su satisfacción. Así es como esos dos principios se corresponden uno a otro y los pueblos germánicos –como hemos dicho– tienen la capacidad de ser los sustentos del principio superior del espíritu.

Cabe preguntar aquí, por qué hacía falta un pueblo nuevo, otro pueblo, para ser sustentáculo de este principio del espíritu.

El espíritu se desarrolla en sí; mas no por eso es algo natural, algo que es como es, sino que el espíritu es por evolución. Ahora bien; la historia universal es la evolución del espíritu en figuras existentes, visibles, y así es como el principio del espíritu cae en lo natural. Mas lo característico de la naturaleza es esto: que cada uno de sus grados existe por sí, que en ella cada nuevo grado existe con separación de los demás y aparece como una figura particular. Así también sucede en la historia universal; como cada uno de sus grados existe en la naturaleza, cada uno ha de tener una figura distinta y la última es la que ha correspondido a la raza germánica.

3. *Las primeras situaciones históricas de los germanos*

La existencia inmediata de este nuevo principio constituye el comienzo histórico del pueblo alemán. En su primera manifestación el principio es totalmente abstracto, sin contenido particular, sin fin ni pasión particular. Entre nosotros el sentimiento es sólo un estado momentáneo; pues como estamos evolucionados, tenemos fines y asuntos particulares y siempre estamos laborando. Pero cuando el hombre está sin desarrollar y lo llena sólo el sentimiento, como estado general sin interés, llamamos este estado embotamiento, lo que es lo mismo que sentimentalidad abstracta. Y tal es el carácter de los primeros alemanes. Por bellos que sean los colores con que los pintemos, es lo cierto que su libertad no es sino incapacidad de esforzarse por fines. Esto nos dicen todas las noticias que tenemos de los más antiguos alemanes.

Los fines substanciales no están en el sentimiento como tal. Vemos pues en el estado primitivo de los germanos un embotamiento bárbaro, una confusión e indeterminación en sí misma. Nada sabemos de su religión, porque nada había en ella; esta

religión no tenía profundidad; era un estado de vaguedad. *Tácito* dice que los alemanes eran *"securi erga deos"*, es decir, que no sentían gran interés por sus dioses. Los druidas estaban en Galia y fueron desalojados por los romanos. Ha existido, sin duda, una mitología peculiar del Norte; pero la religión carecía aquí de toda profundidad. Por eso no les fue difícil a los germanos convertirse al cristianismo. Es cierto que los sajones ofrecieron a *Carlomagno* notable resistencia; pero este hecho no se dirigía tanto contra la religión como contra la conquista misma.

Lo mismo sucede con el *derecho*. El asesinato y la matanza no eran entre los germanos pecado; no eran considerados como crímenes, ni castigados, sino que se purgaban mediante pago de una cantidad. El hecho de que el asesinato de un hombre sea considerado no más que como una ofensa y menoscabo a la comunidad, demuestra que falta aquí profundidad a la sensación, en la indiferenciación del sentimiento. La venganza de sangre entre los árabes se funda en la sensación de que el honor de la familia está herido. Pero los alemanes no tenían sensibilidad suficiente para sentir tan gravemente la muerte de los parientes. Esto no es bondad, sino embotamiento; el individuo no tiene valor ninguno, pues de lo contrario se hubiera dado más importancia a la muerte violenta. Y, sin embargo, el individuo aislado es para los germanos lo primero.

Cada individuo es entre los germanos libre por sí. Sin embargo, existe una cierta comunidad, aunque no llega a ser un estado político. Sus vínculos políticos son muy laxos. Vemos, sí, comunidades. Pero no vemos que el individuo tenga superiores que lo protejan. Acontecen, sin duda, grandes acciones comunes, expediciones y guerras emprendidas en común. Pero no se trata aquí de nada político; sino que los individuos se agrupan momentáneamente en torno de un jefe y van con él a la guerra o a expediciones parecidas.

No retrocederemos a los más remotos tiempos, en que las tribus germánicas vivían aún fuera del ámbito de la historia universal. Tampoco nos referiremos a las diferencias que se manifiestan entre las tribus mismas. Entre los alamannos, la esencial diferencia es que tenían una comunidad y vinculación, pero sólo para las más simples necesidades de la vida; en cambio entre los sajones cada cual vivía por sí mismo y la unión entre ellos fue establecida por los francos. Mas estas situaciones son por sí mismas sin consecuencias; y la diferencia abstracta entre el aislamiento y la comunidad ha de unificarse en una figura uniforme. Ya la relación con el exterior implica la determinación de enlazarse en una comunidad. Ahora bien, la orientación hacia fuera se da entre los germanos sólo en un aspecto; surge de libres impulsos. Y de esa manera se produce esa duplicidad, de que hemos hablado antes; una parte de la tribu sale afuera, mientras la otra parte permanece en la patria; y así el mundo germánico aparece duplicado. Pero las dos partes de este mundo, por diferentes que sean sus destinos, tienen el fin común de constituirse en Estado.

En esta formación del Estado hay que citar necesariamente tres determinaciones. La primera es la formación, en el sentido de la comunidad; esta formación parte de los individuos particulares y por tanto deja a los individuos en la individualización de su voluntad. La segunda es la formación mediante un centro y en el sentido de ese centro, que es el rey, del cual parte o hacia el cual asciende esta formación. La tercera es la mediación entre las dos anteriores, el establecimiento de la libertad de los individuos y al mismo tiempo de la unidad que los comprende.

La primera determinación aparece claramente en Alemania. Sus pueblos han sido siempre famosos por su sentido de la libertad; y, por oposición a los demás pueblos, fueron desde un principio comprendidos así, muy exactamente, por los roma-

nos. La *libertad* ha sido la bandera de Alemania, hasta en la época más reciente; y aun la alianza de los príncipes bajo *Federico II* nació por amor a la libertad. Este elemento de la libertad, al pasar a las relaciones sociales, no puede formar otra cosa que *comunidades populares*, de manera que estas comunidades constituyen el todo y cada miembro de la comunidad, como tal, es un hombre libre.

La comunidad se manifiesta en las asambleas del pueblo, que tienen por miembros solamente a los hombres libres. Tanto en los pueblos que permanecen en su solar patrio como en aquellos que salen afuera, encontramos estas comunidades, que estaban unidas para todas las relaciones referentes a sus fronteras territoriales, a sus pastos, a su propiedad en general y que también poseían la magistratura judicial. Así, pues, las uniones de los germanos no merecen el nombre de Estado. Los germanos viven repartidos en comunidades; tienen en ellas una especie de jueces y viven pacíficamente unos junto a otros. Los jueces no poseen ningún poder de superioridad jerárquica. No hay leyes vigentes; y los individuos, en sus asambleas, deliberan sobre los asuntos que se ofrecen. Cuando un individuo comete una falta, no es castigado por razón del Estado, sino que tiene que arreglarse con la parte ofendida. La comunidad o sus presidentes, con auxilio de algunos miembros, juzgaba en cuestiones de derecho privado para seguridad de las personas y de la propiedad. En las cuestiones comunes, como guerra, etcétera, eran necesarias deliberaciones y resoluciones comunes. Aquí hay que recordar la ya citada circunstancia de que el asesinato podía purgarse por medio de dinero. Lo más importante era, para los germanos, la existencia positiva del individuo. El hombre libre existe y subsiste, haga lo que haga. La comunidad no era señora sobre el individuo, pues el elemento de la libertad es el primero al reunirse los hombres en vínculos sociales. Esta validez abso-

luta del individuo constituye una determinación fundamental, como ya *Tácito* ha observado.

El individuo, como individuo particular, es aquí elemento independiente y último. El otro momento que se añade a esta validez del individuo es la formación de libres centros constantes, que aparecen como príncipes, jefes militares, *reyes*. Al principio, estas uniones políticas no eran más que temporales; recuérdese la que se formó bajo *Arminio*. (La sublevación de los germanos contra Varo tuvo por motivo el hecho de que Varo estableciese en Alemania tribunales y castigase los crímenes). Las confederaciones de los germanos nacían de la libre voluntad de los individuos, que, según su placer y su preferencia, seguían a un jefe, igual que los griegos se reunieron bajo Agamemnón o Ulises. Había varias confederaciones de estas, por ejemplo, la de los alamannos, y sobre todo la de los francos. Pero poco a poco surgieron de ellas formaciones perdurables. Mas estas formaciones descansaban siempre –aun cuando fueran ocasionadas por circunstancias exteriores–, sobre libres adhesiones de los individuos a algún sujeto, y sobre la conjunción de libre comunidad, para la cual partía la resolución de voluntades totalmente particulares. La relación es aquí la de la *fidelidad*, segunda bandera de los germanos, como la libertad fue la primera. Los individuos se comprometían, por libre albedrío, a obedecer a un superior y a trabajar y combatir por el todo; y por sí mismos hacen indestructible esta relación. Esta misma relación establecen los señores con respecto a otro centro, al cual se subordinan; y así los duques y condes son tanto jefes de los libres germanos como servidores de sus superiores. Semejantes conexiones no las encontramos ni entre los griegos, ni entre los romanos. La relación entre Agamemnón y sus reyes no era de servicio, sino de libre asociación para sólo un fin particular; era una hegemonía. Pero las asociaciones alemanas constituyen

una relación, no sólo con respecto a la cosa objetiva, sino con respecto al yo espiritual, a la personalidad subjetiva, interior. El corazón, el sentimiento, toda la subjetividad concreta, que no está abstraída del contenido; sino que hace de éste al mismo tiempo la condición, poniéndose en dependencia de la persona y de la cosa, da a esta relación el carácter de una mezcla de fidelidad y de obediencia.

La tercera determinación es la unión de las dos relaciones: de la libertad individual en la comunidad y de la conexión general en la asociación. Ella es la que sirve de base para la formación del *Estado*, donde los deberes y los derechos no quedan ya abandonados al albedrío individual, sino que están fijados como determinaciones jurídicas; de suerte que de ella parten los fines determinados y la legitimación, tanto de los asuntos como de los poderes. El individuo tiene que practicar su servicio no sólo para con un individuo, sino para con la propia libertad; los deberes y los derechos nacen, según esto, en dos aspectos primeramente distintos, separados. Los derechos de los individuos tienen que ser en parte derechos comunales, y en parte no. Los derechos tienen que corresponder en parte a la persona privada, y en parte al Estado, que debe ser alma y señor del todo; y los poderes han de nacer de la determinación general, que es su base. En cambio, lo característico de los Estados germánicos es el predominio de la particularidad. El último término de que parte la formación de un Estado de esta especie, es la reunión por la fidelidad. La subjetividad bárbara particular es aquí la primera forma de todos los derechos y deberes, de todos los nexos jurídicos, los cuales no tienen el carácter de determinaciones legales, sino que descienden a la forma de derechos privados. No hay ningún contenido de naturaleza universal, sino que el todo está fragmentado en dependencias privadas, particulares. La forma más importante en que se comprende la vida del

Estado es la colección de infinitas dependencias particulares semejantes. Estas relaciones sociales no reciben el carácter de determinaciones y leyes universales, sino que se fragmentan en derechos privados y en obligaciones privadas. Hay, sí, en esto un modo y una especie común, pero nada universal. Las leyes son absolutamente particulares y las legitimaciones son privilegios. Tras penosas luchas, se forma al fin un elemento universal comprensivo, pero que, como un gran conjunto, puede estar múltiplemente compuesto y ser informe en sí.

Así las constituciones particulares han nacido de relaciones privadas. El Estado está compuesto de derechos privados; y los derechos individuales son desiguales y en sí inconsecuentes, aunque existe un todo. En Alemania hay que hacer un minucioso estudio de mil particularidades, dependencias y servidumbres, cuando la historia de otros pueblos nos ofrece la imagen de un todo fuerte. Existe una multitud infinita de formas de dependencia y servicio, con respecto de la propiedad, que también se fragmenta geográficamente. No existen leyes fundamentales sencillas. Toda exigencia y toda prestación son particulares y propiedad privada; al Estado no le queda sino muy poco o nada. También los negocios y los cargos son particulares. Las cosas de que los hombres del séquito pueden gozar se convierten en su propiedad privada y lo que el individuo ha de llevar a cabo queda entregado a su albedrío. De aquí se deduce la total falta de adhesión al Estado y un arraigo y fragmentación en los provechos particulares, que además vienen aumentados por las pasiones, grandes y pequeñas.

El embotamiento del sentimiento germánico fue puesto en relación empero con lo más perfecto, con la religión cristiana, que había asumido todo lo que en el mundo romano era la máxima cultura. El cristianismo era en su dogmática y en su culto un sistema fuertemente acabado. Este sistema, lo más heterogéneo

para los germanos, fue establecido entre los pueblos germánicos, fue introducido en los pueblos germánicos. No se trata aquí de la evolución pacífica de un principio, donde lo extranjero tiene la función de estímulo o excitante, sino que este elemento heterogéneo fue colocado como enorme peso sobre los hombres. Este es el dualismo más grande que señala la historia.

La religión, con sus terrores, sus consuelos y su verdad, opera en contra del egoísmo. Pero la Iglesia entra ella también en el particularismo; adquiere, como los demás, los derechas más dispares, al tiempo que eleva los espíritus a fines más altos. La indiferencia que predica hacia los bienes terrenales le sirve de notable provecho terrenal; ocupa el lugar de los otros poseedores y la antigua relación de predominio de lo particular sigue subsistiendo. El individuo es movido por la Iglesia a renunciar al mundo, cuando ella necesitaría a su vez la elevación del espíritu. Así, al adoptar el mundo europeo su nueva forma, todas las situaciones se determinan en un sentido particular y turbio, formando una maraña confusa de relaciones privadas. Lo que debe convertirse en regla es contingente y está en dependencia; y los principios resultan enmarañados y confundidos.

Ya hemos dicho que las naciones germánicas tenían el destino de ser portadoras del principio cristiano y de realizar la idea como el fin racional absoluto. Por de pronto existe sólo la voluntad turbia, en cuyo fondo reside lo verdadero e infinito. Lo verdadero existe sólo como problema; pues el sentimiento todavía no está purificado y aun cuando esta purificación existe como principio, no ha sido todavía llevada a cabo en la realidad. Un largo proceso hace falta para que la purificación se realice en espíritu concreto. La religión se coloca exigente frente a la violencia de las pasiones y así las encorajina, porque el poderío de las pasiones resulta exacerbado por la mala conciencia y llega al furor, alcanzando términos que no hubiera alcanzado si

no hubiera sentido la oposición. Los sentimientos rudos fueron por el cristianismo convertidos en más rudos y crueles todavía. Vemos pues el horrible espectáculo del desenfreno más tremendo en todas las casas reinantes de aquel tiempo. Se comenten abominaciones comparables a las cometidas en las familias reales de Grecia y de Bizancio. *Clodoveo*, fundador de la monarquía francesa, se hace culpable de los más horribles crímenes. La dureza y la crueldad caracterizan la serie posterior de los merovingios. El mismo espectáculo se repite en las casas reales de Turingia y otras. El principio cristiano constituye sin duda el problema en los espíritus. Pero estos son todavía bárbaros inmediatamente. La voluntad, que en sí es la verdadera, se desconoce a sí misma y se desvía del verdadero fin por fines particulares, finitos. Pero en esta lucha consigo misma y contra su voluntad, tiene que producir aquello que quiere: combate lo que verdaderamente quiere y así lo lleva a cabo, pues en sí está reconciliada.

El espíritu de Dios vive en la comunidad; es el espíritu interior que empuja. Pero en el mundo el espíritu tiene que realizarse en un material, que no es aún conforme al espíritu. Mas este material es la voluntad subjetiva misma, que lleva así la contradicción en sí misma. Por la parte de lo religioso vemos que un hombre, que durante toda su vida ha luchado a golpes con la realidad, desplegando toda la fuerza del carácter y de la pasión, peleando y gozando de las cosas profanas, de pronto lo rechaza todo para recluirse en la soledad religiosa. Pero en el mundo no puede prescindirse de ese tema, que reclama su realización. Y al fin se encuentra que el espíritu halla el término de su lucha, halla su satisfacción en aquello justamente que había tomado por objeto de su resistencia; se encuentra que precisamente el tráfico mundano es asunto espiritual.

Y así es como en Occidente comienza este largo proceso de la historia universal, que es necesario para la purificación que

conduce al espíritu concreto. Pues para que el espíritu se purifique, haciéndose concreto, hace falta un largo movimiento, que consiste en salir de sí mismo y en comprenderse a sí mismo. En cambio la purificación que conduce al espíritu abstracto –como la vemos al mismo tiempo en Oriente– camina más de prisa; no necesita un largo proceso y la vemos surgir rápida, súbitamente, en la mitad primera del siglo VII, con el mahometanismo.

4. *El mahometanismo*

Frente a la particularización de todas las relaciones en Occidente, era necesario que, para la integración del todo, apareciese la dirección contraria, en la cual todas las cosas privadas fueran derrocadas, el sentimiento fuera por completo eliminado y la subjetividad libertada de todas las limitaciones internas y externas. Esto aconteció en la revolución del Oriente que eliminó toda particularidad y dependencia. Aquí lo uno se convirtió en el objeto de la conciencia y en lo último de la realidad; lo "sin relación" se convirtió en relación de toda existencia. En el primer cuarto del siglo VII apareció este complemento de cuanto vemos en Occidente.

El cristianismo en Oriente ofrece un cuadro repugnante de particularismo en sutilezas dogmáticas. Aparece entonces en Oriente una religión, que es fuerte y pura y da testimonio de un espíritu sencillo, que, como el judaísmo, rompe con todos los particularismos. En esta religión sólo lo uno, lo absoluto, es conocido. Conocer este uno y adorarlo es para el musulmán un deber en la realidad. La intuición de lo uno debe ser lo único reconocido y lo único que rige. En cuanto que este uno es lo único que vale y es realizado, se deduce la destrucción de todas las diferencias; y esto constituye el *fanatismo*. El fanatismo consiste,

en efecto, en no admitir más que una única determinación, rechazando todo lo demás particular y fijo y no queriendo establecer en la realidad más que aquella única determinación. Lo objetivo es algo concreto; existe solo como algo que en sí mismo está articulado. El fanatismo en cambio quiere algo abstracto, en donde todo lo determinado es negación. Cuando este abstracto está en la sensación, se torna fanático contra lo objetivo; mas no sólo la sensación, sino también la representación se hace fanática, cuando quiere dar realidad a la abstracción de lo uno. El mahometanismo se propone pues claramente aniquilar lo particular; en esta amplitud, en este poder, desaparecen todos los vínculos. No existen ni castas, ni nobleza, ni derecho positivo del nacimiento y de la estirpe, ni limitación política de los individuos; inválidas son la propiedad y la posesión. No hay instituciones, ni causas, ni efectos; todo es igual, sólo queda la fe en lo uno. Así esta religión es causa de conversión, de conquista y de devastación.

En el cristianismo está el otro modo de intuir lo uno; aquí lo uno es intuido como lo uno del pensamiento; y esto implica la negación frente a la naturalidad y la particularidad. Pero en la intuición oriental de lo uno el pensamiento y la naturaleza están inseparados y el espíritu queda preso en la naturaleza; y no es libre. Por eso lo uno y abstracto mahometano es opuesto al Dios concreto, uno y trino, de los cristianos. Frente a lo uno absoluto, carece de valor toda determinación particular –punto de vista a que llegan también los modernos teólogos cristianos, cuando dicen que Dios es lo desconocido, con lo cual anulan la trinidad–. El pensamiento puro de lo uno impide al mahometismo llegar a ninguna organización en la realidad; todo lo particular es aquí accidental y meramente ideal. La existencia se fragmenta en innumerables divinidades, que son vínculos naturales. En cambio, en el uno abstracto queda consumida toda particularidad.

Ya antes hemos conocido la naturaleza del principio oriental; y hemos visto que lo supremo de este principio es meramente negativo y que lo afirmativo significa la caída en la naturalidad y la servidumbre real del espíritu. Sólo entre los judíos hemos notado que el principio de la unidad simple se ha elevado en el pensamiento; pues sólo entre ellos ha sido adorado el uno, que existe para el pensamiento. Esta unidad ha permanecido en esa purificación que conduce al espíritu abstracto; pero se ha desprendido del particularismo con que estaba inficionado el culto de Jehová. Jehová era el *Dios* de este único pueblo, el *Dios* de Abraham, de Isaac, de Jacob; sólo con los judíos ha pactado alianza ese Dios; sólo a este pueblo se ha revelado. Este particularismo de la relación fue borrado por el mahometanismo. En esta universalidad espiritual, en esta pureza sin limitaciones y sin determinación, no tiene el sujeto otro fin que la realización de esa universalidad y pureza. Alah ya no tiene el fin afirmativo limitado del Dios judío. La adoración del uno es el único fin último del mahometanismo; y la subjetividad tiene sólo esta adoración como contenido de la actividad, como también el propósito de someter el mundo entero a ese uno. La actividad de los mahometanos resulta, pues, la actividad infinitamente formal de propagar la forma vana. Ese uno tiene sin duda la determinación del espíritu; mas como la subjetividad puede anularse en el objeto, toda concreta determinación desaparece de ese uno, y así ni la subjetividad se hace libre por sí, ni su objeto mismo es concreto. Pero el mahometanismo no es la sumersión india, no es la sumersión monacal en lo absoluto; sino que la subjetividad es aquí viva e infinita, es una actividad que sale al mundo, para negarlo, y sólo actúa y sirve de mediación para que exista la pura adoración del uno. El objeto del mahometanismo es puramente intelectual; no es admitida imagen ni representación alguna de Alah. Mahoma es profeta,

pero hombre; y no superior a las debilidades humanas. Los rasgos fundamentales del mahometanismo contienen la creencia de que en la realidad nada puede llegar a ser firme, fijo, sino que todo va a verterse activa y vivamente en la infinita amplitud del mundo, de suerte que la adoración del uno constituye el único lazo que debe unirlo todo.

La abstracción dominaba a los mahometanos; su fin era establecer el culto abstracto, y tras de ello han ido con el mayor entusiasmo. El hombre tiene valor sólo como creyente. Rezar al uno, creer en él, ayunar, eliminar el sentimiento corpóreo de la particularidad, dar limosna, esto es, renunciar a la posesión particular; estos son los simples mandamientos. Pero el supremo mérito es morir por la fe y el que perece en la batalla por la fe, está seguro de obtener el paraíso.

Nunca el entusiasmo como tal ha producido más grandes hazañas. Aquí aparece el entusiasmo en su forma más pura; no necesita nada y no es detenido por nada. Los individuos pueden entusiasmarse por lo supremo de muchas maneras; también el entusiasmo de un pueblo por su independencia tiene aun un fin determinado. Pero el entusiasmo abstracto, y por ende omnicomprensivo, el entusiasmo no contenido por nada ni limitado por nada, el entusiasmo que no necesita de nada es el propio del Oriente mahometano. El fanatismo existe esencialmente por el hecho de devastar, destruir lo concreto. Pero el fanatismo mahometano era al mismo tiempo capaz de toda sublimidad; y esta sublimidad está libre de todos los intereses mezquinos y va unida a todas las virtudes de la magnanimidad y de la valentía. “Religión y terror” era aquí el principio –como para Robespierre: “libertad y terror”–. A pesar de este fanatismo, donde la conciencia no reconoce nada más que el uno, el mahometanismo puede ser también indolente; pero tan pronto como el espíritu se pone en relación con la realidad, ha de conducirse

negativamente. Sin embargo, la vida real es concreta y propone fines particulares; la conquista trae consigo el dominio y la riqueza, los derechos de las familias reinantes, vínculos entre los individuos. Mas todo esto es accidental y está edificado sobre arena; existe hoy, mañana no. El mahometano, con toda su pasión, es indiferente a todo eso; se mueve en salvaje cambio de fortuna.

El fanatismo no tolera ninguna forma fija, que se organice a sí misma. No hay diferencias de clase; esclavos son los infieles y éstos, si se hacen mahometanos, pueden muy bien llegar a ser superiores a sus amos y mandar sobre vastos reinos. Si subsisten familias principescas, es pura casualidad; los favoritos de los príncipes, a quienes deben la máxima gratitud, tiran a sus protectores por la borda y se sientan en el trono. No hay en todo más que cambio y mudanza. Muchos reinos y dinastías ha fundado el mahometanismo en su expansión. En este mar infinito, siempre hay oleaje y nada permanece firme y fijo. Lo que llega a condensarse en una figura, sigue siendo transparente y en seguida vuelve a disolverse. Aquellas dinastías carecían del vínculo de una firmeza orgánica; por eso los reinos no han hecho sino degenerar y los individuos en ellos han desaparecido. Por otra parte un reino, que acaso ha caído en plena prosperidad, puede restaurarse por sí mismo.

En el fanatismo de lo uno, de lo absoluto, hay además esto: que lo particular, lo determinado, existe íntegramente en aquello de que se apodera. El individuo del mahometanismo no es igual al europeo, que tiene una multitud de consideraciones y es un *convolutum* de relaciones. Cuando un mahometano es pérfido, no hay nada más obstinado que él en la perfidia; años y años se entrega plenamente a ella. Lo mismo sucede cuando es cruel, astucioso; pero también cuando es valiente, magnánimo; siempre es lo mismo y lo es en grado máximo. Así pues, cuando

en la continua inquietud de este mundo se fija un alma noble, como la onda en el rizo del mar, ofrécese en una libertad tal, que no hay nada más noble, más magnánimo, más valiente, más resignado. Cuando la sensibilidad del amor existe, es también máxima, sin otra consideración; es amor en la máxima intimidad. El soberano, que ama a un esclavo, magnifica al objeto de su amor poniendo a sus plantas toda suntuosidad, todo poder, toda honra y olvidando cetro y corona. Pero recíprocamente lo sacrifica con la misma desaprensión. Igualmente la intuición poética no es aquí, como en la India, derramada sin medida, sino que aparece como total interioridad, que lo dedica todo a su objeto. Esta desconsiderada interioridad se muestra en el ardor de la poesía árabe y sarracena. Este ardor es la perfecta libertad de la fantasía, que se aparta de todo y se reduce toda a la vida de su objeto y toda su sensación consiste en no conservar para sí el menor egoísmo y cosa propia.

Tan rápida como las conquistas fue entre los árabes la prosperidad de las artes y las ciencias, que en seguida llegaron a su máximo florecimiento. Vemos a estos conquistadores empezar por destruir todo lo que se refiere al arte y a la ciencia. Omar, según se refiere, destruyó la magnífica biblioteca de Alejandría. "O estos libros, dijo, contienen lo que ya está en el Corán o contienen cosa distinta. En ambos casos sobran". Pero poco después consideran conveniente los árabes fomentar y propagar las artes y las ciencias. El mundo griego y romano tuvo una relación con Oriente; una buena mañana se le ocurrió caer en ella, darse cuenta de ella. Lo mismo sucede en el mundo cristiano, cuyo padre natural es Occidente, pero cuyo padre espiritual es el Oriente, del cual recibió el elemento de la libertad, frente al momento nórdico de la subjetividad particular. Pero también debe al Oriente mahometano muchos importantes estímulos. En contacto con los árabes, en lucha con los sarracenos, la

valentía europea se idealiza en la forma de la hermosa y noble caballería. Los árabes han transmitido en parte al Occidente las obras clásicas de los antiguos, las ciencias y los conocimientos, sobre todo la filosofía. También la poesía de Oriente ha tenido gran influencia. Una noble poesía y una libre fantasía encendió el Oriente en los germanos; el mismo Goethe ha vuelto la cara hacia el mundo oriental y nos ha dado en su *Diván* un collar de perlas que supera a todo en intimidad y fortuna de la fantasía.

Por lo que toca a lo propiamente histórico, diremos que la religión mahometana toma su origen entre los árabes. Aquí el espíritu es muy sencillo; aquí prospera el sentido de lo informe, pues en estos desiertos nada hay que pueda recibir forma. La era mahometana comienza con la huida de Mahoma, que salió de La Meca en el año 622. Aún en vida de Mahoma, bajo su propia dirección, pero principalmente después de su muerte, bajo la dirección de sus sucesores, han llevado a cabo los árabes esas conquistas enormes. Se lanzaron primero sobre Siria y conquistaron la capital, Damasco, en 634. Luego pasaron al Éufrates y al Tigris y llevaron sus armas contra Persia, que sucumbió. Por Occidente consquistaron Egipto, el Norte de África, España y penetraron en el Sur de Francia hasta el Loira. En Poitiers fueron contenidos y vencidos por *Carlos Martel*, el abuelo de Carlomagno, en el año 739. Fueron entonces a la Provenza, hacia Niza y de allí hacia Italia. Así se extendió el dominio de los árabes por Occidente. En Oriente sojuzgaron, como hemos dicho, primero a la Persia, luego a Samarcanda y sucesivamente la parte suroeste del Asia menor. Estas conquistas, así como la propagación de la religión, acontecen con una rapidez muy poco común, en solo un siglo. El entusiasmo abstracto de los mahometanos, sin arte alguno de la guerra, ha conquistado las comarcas todas entre el Tíbet y el Mediterráneo, ha penetrado dominador hasta el centro de África y por último ha puesto las plantas en el Indostán.

Los que se convertían al Islam, adquirían igual derecho que los demás musulmanes. El que no se convertía era, en los primeros tiempos, sacrificado. Más tarde empero siguieron los árabes una conducta más suave para con los vencidos; de suerte que éstos, si no querían convenirse al Islam, tenían que pagar un impuesto anual de capitación. Las ciudades que se entregaban sin resistencia, habían de pagar al vencedor una décima de su riqueza; las que eran conquistadas por asalto, tenían que pagar una quinta parte.

Tan rápida como la conquista fue la propagación de la poesía, de la ciencia y del bienestar. En el siglo VIII existe en toda España abundancia de ricas ciudades con magníficos palacios. Por donde quiera se encuentran sabios y escuelas. Pero el florecimiento mayor tuvo lugar en Oriente, bajo los califas *Al-Mansur* y *Harun-al-Raschid*. Aquí también surgieron grandes ciudades, comercio, industria; los sabios del reino se encontraban en la corte del califa, que brillaba, no sólo por la exterior magnificencia de las piedras preciosas, los objetos de lujo y los palacios, sino sobre todo por el florecimiento de la poesía y de todas las ciencias. Al principio conservaron los califas toda la sencillez y severidad propia de los habitantes del desierto (sobre todo el califa *Abu-Bekr* es famoso en este sentido), y no conocieron diferencia alguna de clase y educación. Así dominaba la más noble sencillez de las costumbres. Con la mayor libertad hablaban los árabes con su califa; el más ordinario de los sarracenos y la mujer de más humilde casa se acercaban a él como a un igual. La ingenuidad despreocupada no necesita de la cultura; y por la libertad del espíritu se conduce cada cual con el soberano como con sus iguales. Sin embargo los califas tenían derecho a ejecutar a quien quisieran, a capricho. El principio de *Robespierre* de que para mantener la virtud es necesario el terror, era también el principio de los mahometanos.

Pero este esplendor fue momentáneo. El gran imperio de los califas pasó pronto y sin dejar rastro; pues sobre el suelo de la universalidad, nada es firme. El gran imperio árabe cayó casi al mismo tiempo que el franco. Los tronos fueron derribados por esclavos y por pueblos recién llegados, los selyúcidas y los mongoles; nuevos reinos fueron fundados y nuevas dinastías subieron al trono. Cuando en un pueblo tan fanático penetra la paz, entonces se desatan, sin ninguna consideración, las particularidades y las pasiones. Mas por mucho que haya caído, siempre contiene su principio el manantial de la restauración. Se suceden las olas unas a otras. Los osmanes, que se revelaron incapaces de toda cultura, consiguieron al fin instaurar una soberanía firme. Incorporaron en su mayor parte la amplia extensión del imperio árabe. Por último, merced a la formación de un cuerpo de jenízaros, constituido por esclavos cristianos, han conseguido establecer un gobierno fijo.

Cuando el fanatismo se hubo enfriado, no quedó en los ánimos ningún principio ético. El Oriente cayó en los peores vicios; las pasiones más feas se hicieron predominantes; y como el deleite sensual existe ya en la primera forma de la doctrina mahometana y aparece como recompensa en el paraíso, vino entonces a ocupar el lugar del fanatismo. En la actualidad el Islam ha quedado recluido en Asia y África y es tolerado sólo en un rincón de Europa, por la envidia de las potencias cristianas; quedó hace tiempo, pues, fuera del terreno de la historia universal, retraído en la comodidad y pereza orientales.

5. *El Imperio de Carlomagno*

En oposición a la abstracción del Oriente, la configuración del mundo europeo se verifica en una evolución lenta y lle-

na de contradicciones. Los pueblos germánicos han asumido la misión de producir un mundo de la libre realidad, formado y cultivado en todas las direcciones. Pero comienzan su obra determinando todas las relaciones de un modo particular; y, con un sentido turbio y limitado, convierten en una multitud de dependencias lo que por su naturaleza es universal y regular y transforman en una conexión enmarañada lo que es un principio simple. Así el Occidente comienza edificándose sobre la contingencia, la particularidad y la confusión, de suerte que aun la manifestación de una generalidad racional, aparece al principio como un azar.

El más notable de los reinos germánicos era el de los francos, que habían extendido su dominación sobre toda Francia y una parte de Alemania (alamannos, bávaros, turingios). Su comarca principal era la parte de Francia situada al norte del Loira. Aquí vemos reyes que son los superiores de los diferentes jefes. Su poderío aumentó en el interior, al convertirse en príncipes de países conquistados. Las tierras conquistadas eran, desde luego, repartidas entre los francos libres; pero al rey le correspondían muy importantes ingresos, además de los antiguos bienes imperiales y las fincas confiscadas. Estos territorios dábalos el rey como beneficios personales, es decir, no hereditarios, a sus guerreros, los cuales de esta suerte asumían una obligación personal, se hacían hombres del rey y formaban su séquito y mesnada. A éstos se unieron luego los ricos obispos, constituyendo el consejo del rey, consejo que, sin embargo, no cohibía la autoridad regia. Al frente de la mesnada real estaba el *major domus*.

El imperio de los francos fue, como hemos dicho, fundado por *Clodoveo*. Muerto éste, el reino fue repartido entre sus hijos; más tarde volvió a reunirse, tras muchas luchas, por astucia, violencias y asesinatos y volvió luego a dividirse. La realeza fue perdiendo fuerza y poder y los *majores domus* adquirieron poco a poco

el poder supremo. Al principio fueron subordinados de los jefes; pero poco a poco llegaron a ejercer una especie de tutela sobre el rey, se atribuyeron todo el poder y relegaron a la sombra el poder del rey, de manera que los reyes cayeron en la insignificancia y se convirtieron en meras figuras decorativas. Los últimos merovingios fueron indolentes en grado sumo y se contentaron con el nombre de su dignidad, entregados casi por completo al goce –fenómeno que es muy frecuente en las casas reinantes de Oriente y que se repite también en los últimos carolingios–. En cambio los *majores domus* hallábanse en la energía de la ascensión y se encontraban en tan estrecha relación con las mesnadas, que les fue fácil escalar el trono. De ellos nació la dinastía carolingia. *Pipino el Breve*, hijo de Carlos Martel, fue elevado en 752 a la dignidad de rey de los francos. El papa Zacarías dispensó a los francos de su juramento de fidelidad al último merovingio, que aún vivía, *Childerico III*, el cual fue tonsurado, es decir, entró de fraile en un convento, perdiendo al mismo tiempo su larga cabellera, distintivo regio.

Los papas sentían vivamente la presión de los reyes lombardos y pidieron protección a los francos. Pipino, por gratitud, se decidió a defender al Papa *Esteban II*. Pasó dos veces los Alpes y venció dos veces a los lombardos. Sus victorias dieron esplendor a su nuevo trono, y a la silla de San Pedro proporcionaron pingüe herencia. En el año 800 antes de C., el hijo de Pipino, *Carlomagno*, fue coronado emperador por el papa. Con esto empieza la firme unión de los carolingios con la Sede pontificia. El imperio romano, en efecto, seguía teniendo entre los bárbaros la autoridad de un poder superior y era considerado todavía como el centro de donde partía toda dignidad y todo poderío. Y así los soberanos buscaban dignidades romanas, para aumentar su poder. Carlos Martel, después de haber librado a Europa de la dominación romana, fue nombrado, con toda su descendencia,

patricio por el pueblo y Senado romanos. Carlomagno fue coronado emperador romano; y lo fue por el papa.

Existieron desde entonces dos imperios, y poco a poco dividióse en ellos la religión cristiana en dos iglesias: la griega y la romana. El emperador romano fue el protector nato de la Iglesia romana. El nuevo principio del cristianismo, que penetra en el mundo germánico todo, muéstrase aquí pacífico; la Iglesia y el Estado viven en paz, y la relación entre el emperador y el papa expresa por decirlo así, que la soberanía franca es ahora la continuación del Imperio romano, que le ha sido transmitido por el papa. De Roma salieron, no sólo la religión, sino todas las leyes y los conocimientos, desde la escritura literal; y llegaron hasta los bárbaros. Éstos lo recibieron todo de los pueblos por ellos sojuzgados, pero dando a lo recibido una forma propia. Así también el trono imperial romano, unido a la dignidad regia de los francos, vino a ser la elevación de un elemento extraño a un espíritu nuevo y bien distinto.

El imperio de Carlomagno tenía mucha extensión. La comarca propiamente franca se extendía del Rin al Loira. Aquitania, al Sur del Loira, había sido sometida en 768, año en que murió Pipino. Además pertenecían al imperio franco: España hasta el Ebro, Borgoña, Alamannia (la Alemania del Sur entre el Lech, el Main y el Rin), Turingia, que se extendía hasta el Saale y además Baviera. Carlos venció a los sajones, que vivían entre el Rin y el Weser, y puso fin al reino lombardo, con lo cual fue dueño de la Italia septentrional y central. En su imperio vivían distintos pueblos en estrecha relación: romanos, galos, germanos, que en el reino franco llegaron a fundirse. Pasemos a estudiar los elementos de la constitución de este reino, constitución que es sumamente racional.

Carlomagno, en efecto, organizó este gran imperio en un *Estado* sistemáticamente ordenado, dando al reino de los francos

instituciones fijas que lo mantuvieron unido. Y no es que haya introducido en todas partes la constitución de su reino, sino que bajo su mando se desenvolvieron, con eficacia determinada y sin obstáculos, las instituciones que en parte procedían ya de tiempos anteriores. El rey estaba a la cabeza de los funcionarios y el principio de la herencia de la dignidad regia aparece ya entonces. El rey era señor tanto de la fuerza armada como de las más ricas propiedades territoriales; también se encontraba en sus manos el poder supremo judicial. La constitución guerrera se basaba en el bando de convocación; todo hombre libre estaba obligado a armarse a sus expensas para la defensa del reino y había de procurarse su subsistencia durante algún tiempo. Esta milicia nacional se hallaba al mando de condes y *margraves*; estos últimos, cuyo nombre significa "condes de la marca", tenían bajo su mando los grandes territorios fronterizos, llamados marcas. El territorio estaba dividido en distritos, cada uno de los cuales estaba bajo el gobierno de un conde. Sobre estos condes hallábanse –en la época de los Carolingios posteriores– duques, que vivían en grandes ciudades como Colonia, Ratisbona, etc. Así el país estaba dividido también en ducados, como los de Alsacia, Lorena, Frisia, Turingia, Retia. Estos duques son instituidos por el emperador. Los pueblos que después de su sumisión habían conservado sus propios príncipes, perdieron este privilegio y recibieron duques, cuando se sublevaron; así sucedió a Alamannia, Turingia, Baviera y Sajonia. Pero también había una especie de ejército permanente para acudir con rapidez al caso necesario. Los vasallos del emperador, en efecto, obtuvieron bienes en usufructo, con la obligación de salir a la guerra en el momento en que recibieran la orden de hacerlo. Para conservar estas instituciones, enviaba el emperador comisionados (*missi*) que tenían a su cargo la inspección y daban información. También podían estos comisionados inspeccionar la administración de justicia y los bienes imperiales.

No menos notable era la administración de los *ingresos del Estado.* No existían impuestos directos; y había pocos derechos de paso en ríos y carreteras, algunos de los cuales estaban adjudicados a grandes funcionarios del imperio. Se alimentaba el fisco en parte de las multas judiciales y en parte de las compensaciones en dinero, que pagaban los que no acudían al ejército a la llamada del emperador. También aquellos que disfrutaban beneficios perdían estos cuando descuidaban sus deberes militares. Los ingresos principales procedían de los bienes imperiales, muy numerosos; los mayores de estos estaban defendidos por castillos. Era desde hacía mucho tiempo costumbre que los reyes viajasen por las comarcas principales de sus reinos, asentando sus reales durante largas temporadas en cada castillo. Los preparativos necesarios para el sostenimiento de la corte los hacían de antemano los mariscales, camareros, etc.

Por lo que a la *administración de justicia* se refiere, los asuntos todos, los personales y los de la propiedad, se hallaban bajo la jurisdicción de asambleas comunales presididas por un conde; las asambleas menos importantes eran presididas por el jefe de la centenada y se componían por lo menos de siete hombres libres, elegidos escabinos o regidores. Los tribunales superiores eran los de la corte, de los cuales el rey en su castillo tenía la presidencia. En estos tribunales de corte eran juzgados los vasallos del rey, clérigos o no. Los comisionados de que anteriormente hemos hablado, tenían también a su cargo la inspección de la justicia; escuchaban todas las quejas y castigaban las injusticias. Un comisionado eclesiástico y otro civil habían de recorrer cuatro veces al año su distrito; constituían así una especie de tribunal de apelación.

En tiempos de Carlomagno ya la clerecía había adquirido una gran importancia. Los obispos tenían bajo su mando grandes catedrales, en las que había también seminarios y escue-

las. Carlos intentó, en efecto, restaurar la ciencia enormemente decaída, exigiendo que se estableciesen escuelas en las ciudades y en las aldeas. Los espíritus piadosos creían hacer una obra buena y ganar la bienaventuranza, tributando regalos a los eclesiásticos; de esta manera pretendían los reyes más bárbaros y salvajes purgar sus crímenes. El modo como generalmente hacían estos regalos las personas privadas consistía en legar por testamento sus bienes a un convento, reservándose el usufructo por vida o por algún tiempo. Pero a veces acontecía que los poderosos saqueaban los bienes eclesiásticos; a la muerte de algún obispo o abad, caía un señor con sus vasallos sobre las fincas y vivía en ellas y de ellas hasta consumirlo todo. La religión no tenía entonces sobre los espíritus poder suficiente para refrenar la codicia de los grandes. Para administrar sus bienes la Iglesia tuvo que nombrar administradores y arrendatarios; además puso prebostes que procuraban los asuntos profanos, mandaban las mesnadas en la guerra. Estos prebostes obtuvieron poco a poco de los reyes también jurisdicción propia señorial, cuando la Iglesia recibió jurisdicción propia y fue inmune por parte de la de los funcionarios reales (condes). Con esto se produjo un gran cambio en las circunstancias; porque los bienes eclesiásticos fueron poco a poco convirtiéndose en distritos completamente independientes, como no lo eran los particulares. Además la Iglesia supo después desligarse de la vida del Estado, aunque se había convertido en un poder completamente profano; y abrió las iglesias y los claustros como asilos, es decir, refugios inviolables para criminales. Esta institución era sin duda muy beneficiosa por una parte, puesto que significaba una protección contra las violencias y arbitrariedades del emperador y de los grandes; pero por otra parte degeneró en impunidad para los grandes crímenes. En la época de Carlomagno, los claustros tenían todavía la obligación de entregar a los refugiados. Los obispos eran juzga-

dos por un tribunal superior, formado de obispos, aun cuando como vasallos del rey hubieran debido ser juzgados por el tribunal de la corte. Más tarde los conventos intentaron sustraerse a la jurisdicción del obispo; y así se hicieron independientes de la misma Iglesia. Los obispos eran elegidos por los clérigos y las comunidades; pero siendo además vasallos del rey, habían de recibir de éste la dignidad. La cuestión quedó resuelta estipulándose que debería elegirse un hombre que fuere grato al rey.

Los tribunales imperiales celebraban sus sesiones en el castillo donde residía el emperador. El rey mismo presidía; y los cortesanos formaban con el rey el tribunal supremo encargado de juzgar a los grandes. Las deliberaciones sobre los asuntos del imperio no tenían lugar siempre en épocas determinadas, sino con ocasión de revistas militares, en primavera, o con ocasión de reuniones eclesiásticas y asambleas de la corte. Estas principalmente –a que todos los vasallos del rey estaban convocados cuando el rey tenía corte en alguna comarca, sobre todo en el Rin, centro del reino franco– daban ocasión para semejantes deliberaciones. Carlomagno residía de preferencia en Aquisgrán, donde su cadáver se conservó durante algunos siglos enterrado de manera que parecía sentado en el trono. Era la regla que el rey, dos veces al año convocara una comisión de los más altos funcionarios eclesiásticos y civiles. Pero también en esto tenía el rey toda la decisión. Estas asambleas son pues distintas de las posteriores dietas imperiales, en donde los grandes se presentan independientes.

Así estaba constituido el imperio franco. Tal fue la primera organización en forma de Estado, que surgió del cristianismo mismo porque el Imperio romano puede decirse que había sido devorado por el cristianismo. La constitución que acabamos de describir presenta un excelente aspecto; daba una organización fija al ejército y cuidaba de la justicia en el interior. Sin embargo,

después de la muerte de Carlomagno se reveló impotente por completo para defenderse hacia fuera contra los ataques de los normados, húngaros y árabes, como para impedir en el interior la injusticia, el despojo y las violencias de toda especie. Vemos pues junto a una constitución excelente el estado peor del mundo; es decir la contradicción en todos los sentidos. Semejantes formaciones, precisamente porque se producen súbitas, necesitan el robustecimiento de la negatividad en sí mismas; necesitan en todos sentidos de las reacciones que se manifiestan en el período siguiente.

CAPÍTULO SEGUNDO

El segundo período: la Edad Media

1. *La diferenciación de las nacionalidades*

En el imperio de Carlomagno existía todavía el poder del Estado, que podía permanecer dueño de la particularidad. Las relaciones pertenecían todavía al Estado y no se habían convertido aún en propiedad privada. El conjunto del nexo social estaba todavía suspendido sobre lo particular. Pero la naturaleza del Occidente europeo implicaba que este imperio real, esta soberanía superior del Estado, no siguiera existiendo, no fuera el núcleo de donde lo posterior se derivase. El imperio occidental tiene por principio el momento espiritual y este momento espiritual ha de ser uno que no arranque de la naturaleza. Es cierto que también aquí el espíritu ha tenido que comenzar con lo exterior, para producirse a sí mismo; también es este exterior, como hemos visto, algo inmediato; pero es, sin embargo, subjetivo, es la interioridad del sentimiento. Ahora bien, el sentimiento, en el imperio de Carlomagno, tiene ante los ojos el viejo imperio romano. Carlos es emperador romano y su imperio es la continuación del imperio romano. Así pues lo que para el mundo romano fue lo fijo, lo definitivo, fue para el mundo germánico el punto de partida; y la formación de este mundo germánico es esencialmente una reacción, una lucha contra lo fijo e inmediato, no una determinación natural. Y lo que surge primeramente

es el derecho formal, el poder privado, la fragmentación, que se afirma.

Si pues el primer período del mundo germánico termina brillantemente con un imperio poderoso, en cambio el segundo inicia la reacción, por la contradicción de la mentira infinita que domina la Edad Media y que constituye la vida y el espíritu de la misma. Esta reacción es primero la reacción de las naciones particulares contra la soberanía universal del reino franco. Se manifiesta en la división del gran imperio. La segunda reacción es la de los individuos contra el poder legal del Estado y de la ley, contra la subordinación, contra la convocación de los ejércitos, contra la constitución de la justicia. Esta reacción produjo el aislamiento de los individuos y por tanto la falta de protección; hizo desaparecer lo universal del poder político y los individuos buscaron protección en los poderosos que se convirtieron en opresores. Así, poco a poco, se formó una situación de universal dependencia; y esta relación de protección llegó a sistematizarse en la constitución feudal. La tercera reacción es la de la Iglesia, como reacción de lo espiritual contra la realidad presente. La rudeza mundana fue reprimida por la Iglesia; pero esta entonces hubo de hacerse a su vez mundana y abandonar el punto de vista que más le corresponde. Desde este momento se inicia entonces una nueva reacción, que es la reacción del principio mundano contra lo eclesiástico y así comienza la vuelta del principio mundano en sí mismo. Todas estas relaciones y reacciones constituyen la historia de la Edad Media; y el punto en donde este período culmina es el señalado por las cruzadas, con las cuales se produce una oscilación general, que da a los Estados su independencia interior y exterior.

La primera reacción es la de la nacionalidad particular contra la soberanía universal del reino franco. Aparece primeramente bajo la forma de una división del imperio. Ludovico Pío

repartió el imperio de Carlomagno entre sus tres hijos. Pero más tarde tuvo otro hijo de un segundo matrimonio, Carlos el Calvo. La división era pues insensata; la había hecho Ludovico antes de estar seguro de no tener más hijos. Y como quiso asegurar a este hijo último también una herencia, surgieron guerras y disputas con los demás hijos, que se veían privados de lo que ya habían obtenido. Finalmente, los tres hijos que sobrevivieron, Lotario, emperador romano, Luis, rey de los alemanes y Carlos el Calvo, rey de los francos, se repartieron el imperio, que más tarde, bajo Carlos el Gordo, volvió a reunirse entero por un momento, con excepción de algunas provincias. Pero este príncipe débil no pudo mantener mucho tiempo unido el gran imperio. Este reparto demuestra la ausencia del principio del Estado, puesto que se considera el imperio como la propiedad privada de una dinastía, propiedad que puede repartirse a voluntad entre los miembros de esta dinastía. En semejante reparto no había garantía objetiva ninguna de que los reinos resultantes continuasen a la larga así; y sucedió en efecto que no permanecieron en el estado en que los dejara el reparto primero; y en seguida se suscitaron guerras entre los hermanos. En cada uno de los reinos se conservó, sin duda, la constitución carolingia; pero reinaba en ellos un total desorden, que deja ver que las instituciones políticas establecidas por *Carlomagno* eran enormemente superficiales, como las de *Napoleón*, tan aficionado a compararse con Carlomagno. Cuando la enérgica mano de Carlos dejó caer el cetro, cayó también toda la institución del Estado, sobre todo la organización del poder militar.

Digno de notarse es, empero, que aunque parece que la división del imperio franco fue debida a la voluntad de los reyes, en verdad vino impuesta por una necesidad más profunda. En efecto: el segundo momento de esta división es su popularidad; los pueblos la querían también. No fue, pues, un acto de familia,

que podría parecer imprudente, ya que los príncipes debilitaban con él su propia fuerza, sino un restablecimiento de las nacionalidades propias, que habían sido unidas por la síntesis de la fuerza prepotente y el genio de un grande hombre. Las guerras entre los hijos de Ludovico Pío tenían, pues, en primer término un interés individual; pero las naciones tomaron parte en ellas por propio interés también. Los francos occidentales se habían identificado ya con los galos; de ellos partió una reacción contra los francos alemanes, como más tarde partió de Italia otra reacción contra los teutones. Así, el gran imperio de Carlomagno quedó fragmentado en muchos pequeños imperios, que se hicieron y se conservaron independientes: el reino de Italia (a su vez dividido), los dos reinos borgoñones (la Borgoña alta, cuyos centros principales eran Ginebra y el convento de San Mauricio, en Gales, y la Borgoña baja, entre el Sena, el Mediterráneo y el Ródano), la Lorena (entre el Rin y el Mosa), la Normandía, la Bretaña. Entre estos reinos se hallaba la Francia, propiamente dicha, que *Hugo Capeto* encontró con dichas fronteras, cuando subió al trono. Los francos orientales, los sajones, los turingios, los bávaros, los suavos, permanecieron en el imperio alemán. Así, pues, se deshizo la unidad de la monarquía franca.

Francia y Alemania se revelan, después de su separación, muy débiles frente a enemigos por lo demás despreciables, entre los cuales estaban, principalmente, los aventureros *normandos*. En malos barcos, con malas armas, navegaban los normandos sobre livianas canoas por el Sena y el Loira, hacían correrías en grupos de a ciento o mil hombres por Francia y Alemania, saqueaban las ciudades, devastaban los claustros y se marchaban cargados de botín, sin que nadie les opusiera resistencia. Llegaron a asediar a París, y los reyes carolingios tuvieron que comprar vergonzosamente la paz. De igual modo devastaron las ciudades situadas sobre el Elba. También saquearon Aquisgrán

y Colonia y obligaron a la Lorena a que les pagase tributo. Es cierto que la dieta de Worms, en 882, hizo un llamamiento a todos los súbditos del imperio; sin embargo hubo que llegar a tratos vergonzosos con los normandos. Estas tormentas venían del Norte y el Oeste. Por el Este, empero, acometían los *magiares*, pueblos bárbaros, que, en sus carros, con sus mujeres y sus hijos, invadieron Alemania del Sur y la devastaron por completo. Atravesaron Baviera, Suavia y Suiza y penetraron en Francia e Italia. Por el Sur apremiaban los *sarracenos*. La Sicilia se encontraba desde hacía tiempo en sus manos. De esta isla pasaron a Italia, amenazaron a Roma, que por un tratado logró evitar su acometida, y fueron el terror del Piamonte y la Provenza.

Así, pues, estos tres pueblos penetraban en grandes masas por todas las partes del imperio y casi chocaron unos contra otros en sus expediciones de devastación. Si pensamos en aquella organización del ejército y consideramos esta triste situación, no podemos por menos de admiramos de la ineficacia de tan encomiadas instituciones, justamente cuando más eficaces hubieran debido mostrarse. Casi se pensará que toda esa organización del imperio franco, esa descripción de la hermosa constitución, tan racional, de la monarquía franca, bajo *Carlomagno*, constitución que ha sido expuesta como grande y ordenada dentro y fuera, no fue más que un sueño vano. Y, sin embargo, ha existido. Pero toda esta institución del Estado se sustentaba en la fuerza, en la grandeza y noble sentido de un individuo, no en el espíritu del pueblo; no estaba viva en el espíritu del pueblo, sino que era algo impuesto desde fuera, una constitución apriorística, como la que *Napoleón* dio a España, constitución que se vino abajo cuando dejó de estar sostenida por la fuerza. Lo que constituye la realidad de una constitución es que exista como libertad objetiva, como modalidad sustancial del querer, como obligación en los sujetos mismos. Mas para el espíritu germá-

nico, que al principio sólo existía como sentimiento y albedrío subjetivo, no había ninguna obligación, ni ninguna interioridad de la unidad, sino sólo una interioridad del "ser para sí", indiferente y superficial. Por eso aquella constitución carecía de lazos firmes, de asiento objetivo en la subjetividad. Todavía no era posible ninguna constitución.

Los Estados particulares en que desde entonces se divide el mundo germánico, llegaron a afirmarse en el mundo por medio de múltiples luchas. *España* tenía su enemigo en los sarracenos, que eran en España el pueblo ilegítimo. En lucha contra este pueblo libre y grande, España ha conquistado no sólo todos los monumentos de los árabes, sino también la hermosa y pura caballerosidad. En Inglaterra gobernaban al principio siete dinastías de reyes anglosajones; pero en el año 829 reunió *Egberto* todas las soberanías en un solo reino. Sus sucesores hubieron de aguantar numerosas invasiones y saqueos por parte de los daneses. *Alfredo* el Grande opuso a éstos valiente resistencia. Pero el rey danés *Canuto* conquistó más tarde toda Inglaterra. Finalmente *Guillermo* de Normandía, un solo individuo, conquistó toda Inglaterra. Desde entonces goza este país la fortuna de estar ocupado exclusivamente consigo mismo. *Francia* se encontró pronto en un estado firme y fijo; no constituía desde luego un Estado organizado bajo un principio consecuente temporal; pero la relación temporal tenía en sí un elemento de solidez. Francia se divide en muchas soberanías temporales, pero en toda esta multiplicidad predomina el principio temporal, no el eclesiástico. La dignidad regia es algo insignificante; pero como dignidad temporal es sólida y precisamente por ser al principio insignificante pudo hacerse más fácilmente hereditaria. Hacia afuera poco tuvo Francia que hacer. Más bien llevaba en sí misma la materia para las guerras bajo la forma de hostilidades de unos príncipes con otros.

Muy distinta era la situación de Italia y de Alemania. La determinación de estos países era la de caer hechos pedazos o por lo menos de caminar hacia esa su caída. En cuanto que aparecen complicados en el destino de un conjunto, resulta este destino cada vez más vacuo, hasta que por último desaparece. En *Italia* no había existido nunca unidad de dominación. La rígida fragmentación del intelecto, que con abstracción romana se manifiesta en la racionalidad de la Iglesia, produce por una parte individualidades bellas, pero por otra parte en cambio provoca la más desenfrenada sensualidad. Como suelo del mundo antiguo, conserva Italia el elemento natural. Así, después de la caída del imperio franco, surgen en este suelo las mayores escisiones. *Alemania* tiene un destino paralelo al de Italia; pero lo peculiar de su historia consiste en la duplicidad siguiente: referirse a Italia y tener en esta –y en segundo lugar en la Iglesia– su contrario. Sobre el terreno de esta interior división se produce principalmente la segunda reacción, la de los individuos contra el poder legal.

2. *El feudalismo*

La misión de la Edad Media consistió en ayudar a la realización de la ley de la *libertad*. El espíritu universal confirió a los alemanes la misión de dar existencia al principio del libre espíritu, al principio de la reconciliación universal. Estos pueblos habían asumido en su corazón el principio del cristianismo, que es el principio de la libertad. Pero por lo mismo, este principio era activo solamente en los individuos particulares; era un principio meramente abstracto. Había en el mundo devoción; pero todavía no había eticidad. Los individuos pueden ser piadosos y sin embargo carecer por completo de eticidad, como sucedía en

el imperio bizantino y en el franco. Para que la devoción tenga realidad, hace falta eticidad del sujeto; y para esto hace falta a su vez eticidad, organización de la constitución. A principios de la Edad Media no existe empero el sentido de la legalidad, ni el de la universalidad, que no tienen vida en los pueblos. Las obligaciones del ciudadano libre, las facultades del juez, que pronuncia la justicia, las del conde de distrito, que preside el tribunal, el interés por las leyes como tales, se revelaron ineficaces tan pronto como la fuerte mano de arriba dejó de empuñar las riendas. Entre los distintos pueblos que componían el imperio de Carlomagno no existía un lazo interno esencial. La brillante administración política de Carlomagno había desaparecido sin dejar huella; y la primera consecuencia de ello fue la necesidad de protección que sintió el individuo. Una cierta necesidad de protección existe sin duda en todo Estado bien organizado: cada ciudadano conoce sus derechos y sabe también que para la seguridad de la propiedad es necesario el estado de sociedad. Pero los bárbaros aun no conocen esta necesidad de tener protección en otro; consideran como limitación de su libertad el que sus derechos les sean garantizados por otros. No existía pues al principio la tendencia hacia una organización firme. Los hombres por lo tanto hubieron de empezar por caer en el estado de la indefensión y falta de protección, para sentir como necesaria la aparición del Estado. La formación del Estado hubo de empezar de nuevo desde su principio. Lo universal no gozaba de la menor vida y firmeza, ni en sí ni en el pueblo; y sus debilidades se revelaban en el hecho de no poder ofrecer la menor protección a los individuos. La determinación de la obligación no existía, como ya hemos dicho, en el espíritu de los germanos. Tratábase pues de producirla.

La voluntad no pudo adherirse por de pronto sino a lo externo de la propiedad; y por la experiencia de lo importante que

es la protección del Estado, se desprendió violentamente del embotamiento y fue empujada por el apremio hacia vinculaciones y reuniones sociales. Los individuos hubieron pues de buscar refugio en otros individuos y se pusieron bajo el poder de algunos prepotentes, que habían convertido en soberanía personal y propiedad privada la autoridad que antes pertenecía al procomún universal. En el Estado real deben ser protegidas la propiedad y la persona. El que protege debe saber que aquello a que da protección es justo; la protección no debe proceder de su personalidad, sino de la magistratura que desempeña. Para ello hacen falta leyes universales. Pero nada de esto existía en aquellos tiempos. La propiedad no estaba protegida ni por las leyes ni por la Iglesia. Alguna protección daban en todo caso los juramentos que, desaparecidas las ordalías, eran el único medio para reconocer la culpabilidad o la inocencia. Pero este medio dejó pronto de ser digno de crédito; fue tan frecuente el juramento falso que Otón II introdujo de nuevo el juicio de Dios.

A consecuencia de estas circunstancias, nació un sistema de protección que consistía en que el protector era el poderoso y los protegidos dependían de la personalidad del protector, no de la ley. Los poderosos tienen en esto el único fin de obtener provecho para sí mismos. Este es el origen del *sistema feudal*. Los cargos, las obligaciones y deberes para con el Estado cesaron. En cambio se produjo un estado de dependencia con respecto de unos cuantos poderosos. De esta situación nació una gran valentía, pero que no iba a la lucha por el procomún, sino por el individuo. Como cada cual tenía que protegerse por sí, se despertó de nuevo el espíritu guerrero que, en la defensa frente a los enemigos exteriores, parecía haber desaparecido vergonzosamente. El embotamiento fue sacudido, parte por la brutalidad y parte también por la codicia y ambición privadas. La valentía que ahora se revela no servía para el bien del Estado, sino para

los intereses subjetivos. En todos los países se erigieron castillos, se hicieron fortificaciones, para la defensa de la propiedad, para el robo y la tiranía. También la codicia inspiró la valentía. En general, pues, surgió el espíritu de la valentía en aquellos tiempos como defensa necesaria, por miedo de perder la propiedad. Los hombres no salían en defensa de algo universal. El más fuerte hacía violencia a los más débiles y los sojuzgaba; esto es, que los débiles tenían que adherirse al fuerte y comprar su protección. Particularmente se hallaban en esta situación los individuos libres y los monasterios. Tuvieron pues que recibir sus propios bienes y personas, en feudo, de un poderoso y en cambio obligarse para con éste. Así nació una serie gradual de dependencias, que iban desde el siervo hasta el ministro y vasallo. Los condes como funcionarios no obtenían obediencia de sus subordinados; pero tampoco la reclamaban, sino que la querían para sí en persona. Tomaron para sí el poder del Estado y convirtieron en propiedad hereditaria el poder que les había sido conferido. Así como anteriormente el rey u otras altas personalidades daban feudos como recompensa a sus servidores, así ahora recíprocamente entregaban los pobres y débiles sus propiedades a los poderosos, para obtener de ellos una enérgica protección; daban sus bienes a un señor, a un monasterio, a un abad, a un obispo (*feudum oblatum*) y recibían en cambio esos mismos bienes cargados con la obligación de algunas prestaciones a dichos señores. De este modo el todo desapareció en esos puntos individuales, entre los cuales hay que citar sobre todo las sedes obispales y arzobispales. Ya hemos dicho que los obispados recibieron la inmunidad respecto de los tribunales y de todos los funcionarios civiles; los obispos tuvieron prebostes a quienes los emperadores concedieron la jurisdicción que pertenecía a los condes. Existían pues territorios eclesiásticos cerrados, comunidades que pertenecían a un santuario. De igual

modo se formaron más tarde soberanías temporales. Ambas ocuparon el puesto de los antiguos distritos o condados. Sólo en algunas pocas ciudades, donde las comunidades de hombres libres eran por sí mismas bastante fuertes para procurar al todo protección y seguridad, sin ayuda del rey, quedaron restos de la antigua constitución libre. Por lo demás desaparecieron en todas partes las comunidades libres, que se sometieron a los prelados o a los condes y duques, actuales señores y príncipes de las tierras.

Tal es la base del sistema feudal. *Feudum* tiene relación con *fides*; la fidelidad es aquí una obligación que nace de lo injusto, una relación que se propone algo jurídico, pero que tiene por contenido igualmente lo injusto. Pues la fidelidad de los vasallos no es un deber para lo común y universal, sino una obligación privada, que queda igualmente entregada a la contingencia, al capricho y a la violencia. El derecho feudal es, pues, un derecho de la injusticia. Los príncipes no tenían funcionarios, sino vasallos, que estaban obligados a ciertas prestaciones y habían de estar presentes en las asambleas de justicia, en las guerras, etc. De esta manera los príncipes llegaron a ser poderosos y de su voluntad dependía el obedecer o no al rey. La injusticia universal, la falta de derecho llega a un sistema de dependencia privada y de obligación privada, de suerte que lo formal de la obligación es lo único que constituye la parte jurídica.

Los reyes y emperadores no eran ya jefes supremos del Estado, sino príncipes, como los demás que hubieran debido estarles sometidos y que, aunque vasallos de los reyes, poseían soberanía propia y territorio propio. Si pues todo estaba fundado en la soberanía particular, pudiera creerse que la progresión hacia la organización del Estado habría podido verificarse conviniéndose esas soberanías particulares en una relación de función pública. Pero para esto hubiera sido necesaria la existencia de un poder superior. Mas tal poder no existía; pues las dinas-

tías determinaban por sí mismas el grado en que dependían aún de la unidad general. Ya no impera el poder de la ley y del derecho, sino sólo el poderío contingente, la rudeza egoísta del derecho particular, que siempre va contra la igualdad de derechos y de leyes. El jefe no tiene poder por virtud de verdaderas leyes; los dinastas tienen para con el jefe obligaciones como vasallos; y estas se basan en un derecho formal, el derecho feudal. Quedan pocos hombres libres; no hay ya sino siervos, vasallos y señores. La administración de justicia está en manos de los señores; y los vasallos tienen el derecho de acudir a la justicia del señor. Los vasallos son súbditos; pero también independientes; obedecen a su señor, mientras su propio interés lo pide. La fidelidad no llegaba muy lejos. No existiendo pues el lazo de la unidad en el Estado, se han formado por sí mismos los territorios particulares. La desigualdad de los derechos en toda contingencia hace que la evolución de la monarquía no suceda en el sentido de que el rey como tal domine sobre los poderes particulares, sino que estos fueron convirtiéndose poco a poco en principados y uniéndose al principado del rey o jefe. De esta manera es como el poder del rey y del Estado llegó a hacerse efectivamente valer.

La cristiandad germánica es un campo de batalla para todas las particularidades. Ofrece el espectáculo del *bellum omnium contra omnes*.[1] Los matices en las diferentes comarcas ofrecen escasas diferencias. *España* pelea durante toda la Edad Media para afirmarse y para vencer a los sarracenos hasta que éstos finalmente sucumbieron al poder concreto de la eticidad cristiana. El país se dividió en un cierto número de reinos independientes. En *Francia* la casa de Carlomagno sucumbió como la de Clodoveo por la debilidad de los reyes. La soberanía quedó

[1] Guerra de todos contra todos.

por último reducida al pequeño señorío de Laon y el último carolingio, el duque *Carlos de Lorena*, que pretendió el trono a la muerte de *Luis V*, fue vencido y preso. El poderoso Hugo *Capeto*, duque de Francia, fue proclamado rey. Pero el título de rey no le daba ningún poder efectivo; pues su fuerza se fundaba sólo en sus propiedades. Más tarde los reyes llegaron por compra, matrimonio y fallecimientos de familias, a ser propietarios de múltiples señoríos; y empezó a ser costumbre acudir a ellos para obtener protección contra las violencias de los príncipes. El poder regio fue muy pronto hereditario en Francia, porque los señoríos territoriales eran hereditarios. Sin embargo, al principio los reyes tuvieron la precaución de hacer que sus hijos se coronasen en vida de ellos. Francia estaba dividida en muchos señoríos: ducado de Guyena, condado de Flandes, ducado de Gascuña, condado de Toulouse, ducado de Borgoña, condado de Vermandois. La Lorena perteneció durante algún tiempo a Francia. Los duques franceses eran independientes; muchos incluso eran más poderosos que el rey y obedecían cuando querían. El rey tenía sólo algunas regalías de la corona. La Normandía había sido concedida por los reyes de Francia a los normandos, para obtener de éstos la paz, durante algún tiempo. De Normandía salió el duque normando Guillermo, que conquistó Inglaterra, en el año 1066. Guillermo introdujo en Inglaterra un sistema feudal muy perfecto, cuyas mallas envuelven aún hoy gran parte de Inglaterra. Los grandes que hasta entonces fueron independientes, se convirtieron en vasallos. Inglaterra quedó dividida en 60.000 feudos. Pero los barones llegaron a tener poco a poco aquí también la misma relación frente al rey que en los demás países. De esta manera los duques de Normandía llegaron a tener un gran poder frente a los débiles reyes de Francia. Sólo cuando por luchas internas quedó el poder del rey inglés debilitado notablemente, fue también rota su fuerza, en

la Normandía y obtuvo el rey francés la supremacía sobre los duques normandos.

Alemania se componía de los grandes ducados de Sajonia, Suavia, Carintia, Lorena, Borgoña, del margraviado de Turingia, etc., muchos obispados y arzobispados. Cada uno de estos ducados se dividía a su vez en muchos señoríos más o menos independientes. La división interior existía desde siempre en Alemania; y este vínculo laxo no pudo estrecharse y robustecerse por el hecho de haber tenido Alemania con Luis el Germánico un rey común. La oposición entre los territorios alemanes ha seguido teniendo, hasta la época más reciente, grandes consecuencias. Algunas veces ha parecido como si el emperador reuniese varios ducados bajo su soberanía inmediata. El emperador *Enrique III* era al subir al trono señor de varios grandes ducados; pero él mismo debilitó su poder, otorgándolo a otros. Alemania era desde siempre una nación libre y no tenía, como Francia, el centro de una familia conquistadora; consistía en varias comarcas independientes y siguió siendo un imperio electivo. Pero no teniendo un centro fijo, fue tanto más fácil su caída. Los príncipes no se dejaron arrebatar el derecho de elegir ellos mismos a su jefe supremo; en cada nueva elección ponían nuevas condiciones limitativas, de suerte que el poder imperial se convirtió al fin en una sombra vana.

En *Italia* la situación era la misma. Los emperadores alemanes tenían pretensiones sobre Italia. Pero su poder no consistía sino en lo que pudieran conseguir por la fuerza militar inmediata y en que las ciudades italianas y la nobleza tuvieran interés y provecho en someterse. Italia, como Alemania, estaba dividida en grandes y pequeños ducados, condados, obispados y señoríos. El Papa podía muy poco en el Norte como en el Sur, que había estado repartido durante mucho tiempo entre los lombardos y los griegos, hasta que al fin fue conquistado por

los normandos. Todo derecho desapareció, pues, ante la fuerza particular; no existía igualdad en los derechos, ni racionalidad en las leyes, ni éstas tenían por fin último el todo, el Estado.

Los *emperadores romanos*, que debían representar el centro de la unidad, sintieron al principio la tentación de imponer en Italia su soberanía. Los Otones sobre todo acogieron con insistencia el pensamiento de prolongar el antiguo imperio romano, aunque este pensamiento tuvo un final bien desventurado y vergonzoso. Una y otra vez llamaron a los príncipes alemanes para realizar expediciones sobre Roma, siendo muchas veces abandonados por éstos y teniendo que regresar vergozosamente. De iguales ilusiones fueron víctimas los italianos, que esperaban que el emperador alemán librase a las ciudades del dominio de la plebe o de la universal violencia de la nobleza. Muchas veces fueron los emperadores instigados por los italianos mismos a emprender la expedición; y luego los príncipes italianos, que los habían llamado y les habían prometido auxilio, los dejaban en la estacada. Cuando el emperador, con su ejército, había atravesado los Alpes, pasando mil fatigas, llegaba a Italia y resultaba que sus hombres no eran ni siquiera admitidos en las ciudades italianas. Muchas veces los hombres del emperador morían en Italia de intemperancia, hasta el último. Además, la misma Italia se había forjado una representación falsa del auxilio de los emperadores; y cuando éstos no querían prestarse a satisfacer sus deseos de rapiña y sus odios partidistas, se quejaban esos mismos que antes habían pedido la salvación de la patria, lamentándose amargamente de que sus hermosas tierras fueran devastadas por los bárbaros, de que sus bellas costumbres fuesen pisoteadas, y de que sus derechos y libertades, traicionadas por el emperador, quedasen hechas pedazos. Así los italianos abandonaban y combatían a aquellos que ellos mismos habían llamado anteriormente en su auxilio. Por otra parte, ha habido

honrados patriotas italianos que se han quejado de los emperadores. Conmovedores y profundos son sobre todo los reproches que *Dante* hace a los emperadores.

La otra relación con Italia que juntamente con la primera mantuvieron sobre todo los grandes emperadores suavos, los Hohenstaufen, fue el afán de reducir bajo el Estado el poder temporal de la Iglesia, que se había hecho independiente. La Sede pontificia era también una potencia y soberanía temporal; y el emperador tenía la pretensión, todavía mayor, de elegir e investir al papa con la soberanía temporal. Estos derechos del Estado fueron defendidos por los emperadores. Pero, como seres espirituales, estaban sometidos a ese poder temporal que combatían. Y así la lucha era una eterna contradicción. Los medios de esta guerra fueron contradictorios también, lo mismo que los actos, en los cuales la reconciliación alternaba de continuo con las renovadas hostilidades. Porque los príncipes, con quienes los emperadores combatían a su enemigo, estaban también divididos dentro de sí mismos, pues se hallaban simultáneamente sometidos al emperador y a su enemigo por altos y fuertes vínculos. Los príncipes abrigaban en interés propio la misma pretensión de ser independientes del Estado y ayudaban al emperador cuando se trataba de la honra vana de la dignidad imperial o de asuntos muy particulares, por ejemplo, de quejas contra las ciudades; pero lo abandonaban tan pronto como se tratase en serio de la autoridad imperial sobre el poder temporal de los clérigos o de los demás príncipes. La lucha de las investiduras entre los emperadores y los papas fue al fin zanjada por *Enrique V* y el papa *Calixto II*, en 1122, en la siguiente forma: que el emperador daría la investidura con el cetro, y el papa con el anillo y el báculo; las elecciones episcopales deberían hacerse por los cabildos en presencia del emperador o de comisarios imperiales, y seguidamente el emperador habría de imponer al

obispo como feudatario terrenal los temporales; la investidura espiritual correspondía al papa. Así la última decisión en esta lucha, que a veces fue terrible, recayó de una manera que, en conjunto, es formalmente justa. Pero de hecho el resultado fue que lo que al emperador le quedó no parecía ya valer la pena de ser reclamado. La fuerza de la Iglesia empero permaneció intacta durante esta lucha y su resultado fue que la Iglesia se hizo dueña y señora, no sólo de todas las circunstancias de la vida, sino también de todas las ciencias y las artes, de manera que no pasa una hora del día, sin que el hombre se encuentre en el servicio de la Iglesia.

3. *La Iglesia*

La tercera reacción que más arriba hemos mencionado, fue la reacción del elemento de la universalidad contra la realidad fragmentada en el particularismo. Esta reacción vino de abajo arriba, partió de la misma propiedad particular y fue representada principalmente por la Iglesia. La determinación de este período consiste en que la soberanía real del nuevo principio se convierte en ideal, en que la idea cristiana se imprime en los corazones. Por eso es la Edad Media sobre todo la época del cristianismo y de la Iglesia. El cristianismo que los germanos aceptaron al principio, había sido algo superficial. Los sajones fueron obligados por *Carlomagno* a aceptar el cristianismo, como antes lo fueran los burgundos y otras tribus alemanas. En estas circunstancias la predicación del Evangelio había sido superficial, tanto por la parte subjetiva de la interiorización en el sentimiento, como por la parte objetiva en la realidad; por doquiera se muestra la reacción de la naturaleza salvaje, indomable. Por el hecho de intervenir la jerarquía en las relaciones dándoles una

regularidad universal, muestra el siglo XI un nexo más firme de la sociedad civil; las artes y los oficios prosperan y florecen. Pero al mismo tiempo se apodera de los hombres una inquietud, que resulta opuesta al anterior embotamiento y que tiende a extenderse por muchas partes. Los pueblos germánicos han llegado a la contradicción con ellos mismos, contradicción que produce grandes, pero también terribles manifestaciones. La devoción y la violencia, la dignidad y la grosería, la escrupulosidad y la ligereza, todo se mezcla y se sucede; por una parte el ímpetu de la pasión, por otra parte la contrición y el arrepentimiento. Por el mundo pasa, digámoslo así, un sentimiento universal de la inanidad de su estado. En esa situación de perfecta fragmentación, donde sólo valía la violencia del poderoso, no pudieron llegar los hombres a ninguna paz. La conciencia de obrar mal estremeció por decirlo así a toda la cristiandad. En el siglo XI se extendió por toda Europa el terror a la proximidad del juicio final y la creencia en el inminente fin del mundo. El terror interior impulsó a los hombres a las más absurdas acciones. Algunos hicieron donación a la Iglesia de todos sus bienes y pasaron la vida en constante penitencia; pero la mayoría se entregaron al libertinaje y dilapidaron su hacienda. Sólo la Iglesia salió ganando por las donaciones y testamentos. En esta época hubo también grandes y mortíferas hambres; en los mercados se vendió públicamente carne humana. En esta situación, todo era injusticia, apetito animal, grosera arbitrariedad, engaño y astucia en los hombres. Donde más espantoso se ofrece el cuadro es en Italia, centro del cristianismo. Toda virtud era extraña a esta época y la palabra *virtus* perdió su significación propia; en el uso pasó a significar simplemente violencia, coacción y a veces incluso violación. En igual corrupción se hallaban los eclesiásticos; sus propios prebostes se habían convertido en señores de los bienes eclesiásticos, y establecidos en ellos, no dejaban a los frailes y

a los clérigos más que unos subsidios escasos. Los monasterios que no querían prebostes eran obligados a tenerlos por los señores vecinos, que se establecían ellos mismos o establecían a sus hijos en ese cargo. Sólo los obispos y abades conservaron la posesión, ya porque se protegieran por fuerzas propias, ya por sus relaciones personales de parentesco con las familias nobles.

La evolución consiste ahora en que el cristianismo se convierta en principio director. En esta evolución acontece sin duda que el cristianismo se hace terrenal, contrariamente a la sentencia de Cristo: "mi reino no es de este mundo". Al mismo tiempo, tiene que separarse del mundo profano y éste a su vez de la Iglesia. Pero el mundo, durante este proceso, tiene que hacerse espiritual en sus elementos, es decir, racional. Lo último será que ambas partes por sí mismas reciban su figura propia; la Iglesia tiene que organizarse puramente como potestad espiritual y de este modo hacerse verdadera. Cuando, pues, cada una de las dos partes llegue a ser en sí lo que es, el mundo temporal, racional y la Iglesia, espiritual, entonces es posible entre ambas una verdadera unidad.

Durante la Edad Media, la Iglesia tiene el predominio. Esta situación no debe entenderse y estimarse ni demasiado ni demasiado poco. Pues la unidad que de esta manera se establece no es la verdadera. Esta unidad verdadera no queda establecida hasta que, en vez de ese imperio real, la Iglesia constituye el imperio espiritual y el espíritu se sumerge libre en las profundidades de la verdad. Es posible señalar en la Iglesia errores, vicios, crímenes; pero esto es lo contingente. Su contenido es la doctrina del cristianismo y su obra es la ininterrumpida exposición de los tesoros espirituales. Notamos en la cristiandad la necesidad de darse algo último, pleno; y esta necesidad señala hacia el defecto que la cristiandad sentía entonces y al que la Iglesia debía remediar. Tenemos, pues, que retroceder a la naturaleza misma

de la Iglesia cristiana y considerar la forma peculiar que su cultura tomó en aquella época. Esta forma peculiar pertenece a ese aspecto con el cual la religión cristiana tiene siempre un pie en el presente de la conciencia. El contenido objetivo ha sido perdurablemente establecido por las viejas ordenanzas eclesiásticas; en esto ni la antigua filosofía escolástica puede cambiar nada, ni la moderna de nuestra época añadir nada. Mas la esencia divina no es para los hombres un más allá, sino que la unidad con ella es la determinación fundamental de que la esencia divina se ha aparecido al hombre y es presente para el hombre. Este aspecto constituye la necesidad de la forma infinita.

El principio que representa la Iglesia es la reconciliación, el amor. Dios es aquí revelado como uno y trino; es en sí activo, como elemento discernidor. Pero lo distinto de Dios es Dios mismo, es su imagen, es el Hijo; y Dios sabe que este otro es él mismo; es bienaventurado en él. Esta idea de la espiritualidad de Dios ha llegado a la conciencia humana por medio del cristianismo. En la vida de Dios está el hombre entretejido: la unidad con Dios le está preceptuada al hombre. El hombre no es real, como ser espiritual, hasta que ha superado su naturalidad. Esta superación no es posible más que por el supuesto de que la naturaleza humana y la divina son una en sí y por sí, y de que el hombre, en cuanto que es espíritu, tiene también la esencialidad y sustancialidad que pertenecen al concepto de Dios. En Cristo le ha sido dada al hombre la conciencia de esa unión. Lo principal, empero, es que el hombre conciba esta conciencia y que de continuo sea despertada esta conciencia en él.

La doctrina cristiana tiene en sí misma este aspecto: que la naturaleza divina es sabida, no como algo que constituye un más allá, de alguna manera sino en la unidad con la naturaleza humana en el presente. Cristo ha aparecido; y la unidad de la naturaleza humana y divina reside en esto, a saber: que Cris-

to está determinado como éste. Mas esta presencia ha de ser al mismo tiempo sólo la presencia de lo espiritual. En la Iglesia lo divino no ha podido ser tan inmediatamente natural como la luz para los persas. Tampoco ha podido Dios ser aquí adorado como Dalai Lama, pues para la Iglesia el Dios que se revela ha sido algo temporal, y por tanto algo pretérito. En la religión india Dios es tan sólo sustancia, y existe una vez de esta manera, otra vez de esta otra manera. Pero el hombre, como infinito por sí, excluye toda otra singularidad. Por tanto, el hombre individual es absolutamente por sí y no puede ser un modo de la manifestación divina. Por eso no puede Cristo estar siempre presente como un *este* natural; ha subido al cielo como *este* hombre; su existencia temporal se ha convertido en puramente representada, y él mismo es el fenómeno singular. Por eso el *Papa*, aunque es la cabeza de la cristiandad, venerado como vicario de Cristo, sin embargo, por alta que sea su situación, es siervo de los siervos de Dios. Por lo tanto el Papa, en cuanto que es este, rebájase y humíllase. El hombre, considerado como "este", es sensible, externo, natural, y lo meramente natural está puesto muy abajo en la religión cristiana. Pero al mismo tiempo es alma inmortal, átomo absoluto, y existe también por sí con exclusión de todo lo demás. Mientras en el Dalai Lama el hombre en general es venerado como *este*, sucede cosa muy distinta en el cristianismo. La cabeza de la cristiandad es siempre otra distinta, y el Dios real no está presente en la Iglesia como hombre particular, sino como hostia consagrada por el sacerdote. Cuando en efecto la Iglesia se ha realizado en sí y ha llegado a predominio en el mundo, destácase la última cumbre de su principio en el esfuerzo por realizar el milagro del presente: que Dios esté presente espiritualmente y, sin embargo, como cosa. Alrededor de este punto se mueve todo.

En Cristo se nos ofrecen dos representaciones: Cristo como hombre y Cristo como espíritu puro. Ambas las presenta la Igle-

sia al hombre, diciéndole lo que tiene que hacer con respecto al culto, para tener participación en dicha unidad. El centro de este culto está en la historia de la redención, representada en la *misa.* En la misa quedan convertidas en proceso permanente la pasión y la muerte de Cristo; el sacrificio de Cristo no ha acontecido una vez tan sólo, sino, que acontece siempre, como vida, pasión y muerte de Dios –intuida en el tiempo– todos los días. Mezquino e irreligioso es considerar la vida, pasión y muerte de Jesús, como meramente histórica, como un acontecimiento. Es el verdadero Dios el que se sacrifica; y este sacrificio acontece en la comunidad siempre, y acontece como un verdadero sacrificio, en el cual colabora la comunidad y Cristo resucita en los hombres. Siendo este el sentido de la Eucaristía y de la misa, no hay aquí meramente un Dios representado, como en la doctrina reformada; no hay aquí un Cristo psicológico, que se encuentre en la lejanía y produzca en el sentimiento íntimo toda suerte de emociones psicológicas –cuando quiere, ya que es dueño de hacerlo, constituyendo, pues, un destino el hecho de que este Cristo representado produzca o no efectos en los sentimientos internos de los hombres–. En la Iglesia es otra cosa, porque Dios es algo que está siempre presente.

De esta manera no sólo la verdad eterna se hace presente al espíritu, sino que también lo sensible se destaca. Este elemento sensible está dado en la *historia*, en la cosa sensible, como tal venerada. En la hostia es Cristo representado como presente; el trozo de pan consagrado por el sacerdote es el Dios presente, que entra en la intuición y es eternamente sacrificado. Aquí es conocido exactamente que el sacrificio de Cristo es un acontecimiento real y eterno, en cuanto que Cristo no es meramente individuo sensible e individual, sino individuo universal, es decir, divino. Nada pues cabe decir contra la consagración en sí; es el espíritu de la Iglesia que se manifiesta en inmediata cer-

teza y se convierte en esta presencia sensible y por tanto en un "esto" comunicable. Pero el error consiste en que el momento sensible sea por sí aislado y la adoración de la hostia persista, aun cuando esta no sea consumida, es decir, en que la hostia haya de ser adorada como Dios, siendo esa cosa que está ahí en ese altar y en que, por consiguiente, la presencia de Cristo no esté puesta esencialmente en la representación y el espíritu. Con razón la reforma de Lutero atacó esta doctrina. En la religión de Lutero, la consagración acontece sólo mediante el espíritu, sólo mediante la fe. Lutero estableció el gran principio de que la hostia es algo para la fe solamente y de que Cristo sólo es recibido por quien tiene fe en él; aparte de esto la hostia es una cosa externa, que no tiene mayor valor que otra cualquiera. En cambio el católico se prosterna ante la hostia, convirtiendo de esta manera lo exterior en santo.

En la Iglesia católica lo externo es, pues, lo determinante y lleva a la esfera de la libertad absoluta todo lo inespiritual y lo no libre, que a cada paso encontramos en el catolicismo. Pues este momento de la *exterioridad* es también visible en todas las demás cosas. La Iglesia hubiera podido contentarse con la presencia sensible de Dios en la hostia; pero supuesto que una vez se ha concedido que Dios está en presencia exterior, ya esta exterioridad se convierte en multiplicidad infinita, pues la necesidad de esta presencia es infinita. Existirá pues en la Iglesia una gran abundancia de acontecimientos en que Cristo se aparece aquí y allá, a éste o a aquél; pero aun más su divina madre que, por hallarse más próxima a los hombres, es a su vez una medianera entre el medianero y el hombre (las imágenes milagrosas de la Virgen María son, en su especie, como hostias, puesto que afirman una presencia graciosa y favorable de Dios). En todas partes se encontrarán pues presentaciones de lo celestial en manifestaciones de alta gracia, estigmas de la divina sangre,

etc.; y lo divino se ofrecerá en los milagros de manera singular. La Iglesia es, pues, en esta época un mundo lleno de milagros y para la comunidad piadosa la existencia natural ya no ofrece una seguridad última. La piedad de los fieles no encuentra ya satisfacción en la existencia meramente exterior, en la conexión intelectual y necesaria de la naturaleza; sólo la encuentra ahora ya en el objeto aislado. La certeza absoluta está pues orientada en contra de la existencia natural; y lo divino no se representa para ella en modo universal, como ley y naturaleza del espíritu, sino que lo individual está convertido en una modalidad particular de lo divino. Esta es la manera como la Iglesia se perfecciona en sí misma: que en ella lo divino aparezca como "esto".

Lo santo, como cosa, tiene el carácter de la exterioridad y en ese sentido es susceptible de ser tomado por otro frente a mí; puede pues encontrarse en manos extrañas, ya que el proceso no se verifica en el espíritu, sino que es producido por la cosa misma como cosa. El bien supremo del hombre se encuentra, pues, en otras manos. Aquí se presenta empero, al mismo tiempo, una separación entre los que lo poseen y aquellos que han de recibirlo de otros, entre los *eclesiásticos* y los *seglares*. Los seglares son ajenos a lo divino. Tal es la absoluta dualidad en que se hallaba la Iglesia durante la Edad Media, dualidad que nace del hecho de que lo santo es conocido como algo exterior. Los eclesiásticos establecen ciertas condiciones bajo las cuales podrán los seglares participar de lo santo. El saber, el conocimiento de la doctrina, es algo de que el espíritu es incapaz; se halla en la posesión de una clase, que ha de determinar lo verdadero, la clase de los clérigos. La doctrina no debe tener el testimonio del espíritu, sino ser aceptada con ciega fe. Toda la evolución de la doctrina, el conocimiento, la ciencia de lo divino, está por completo en poder de la Iglesia, que es la que ha de determinar; y a los seglares les compete simplemente creer;

su deber es obedecer, practicar la obediencia de la fe, sin propio conocimiento. Esta relación ha convertido la fe en una cosa del derecho exterior y ha progresado hasta llegar a la imposición de la fe, hasta la inquisición y la hoguera. Sólo los clérigos pueden saber y enseñar. Pero aun esto mismo depende de condiciones externas: los clérigos entran en posesión de la verdad por imposición de manos, etc., aunque sean hombres ignaros, groseros y malos. Esto contradice al espítitu de la religión. El espíritu verdadero existe en el hombre, es su espíritu; la certeza de esta identidad con el absoluto se la da el individuo a sí mismo en el culto, mientras que la Iglesia desempeña tan sólo la relación de una maestra y ordenadora de dicho culto. Pero aquí es la clase sacerdotal la que, como los brahmanes en la India, está en posesión de la verdad, aunque no por nacimiento, sí empero por conocimiento, doctrina y ejercicio; y esto sólo no es aun bastante, sino que una modalidad exterior, un título inespiritual de propiedad es el que instituye realmente la propiedad. Esta modalidad exterior es la consagración sacerdotal, que adhiere al individuo esencialmente como algo sensible, sea como quiera la anterioridad de dicho individuo, irreligiosa, inmoral, ignara en todos sentidos. La modalidad exterior del robustecimiento surge por medio del milagro; no por el testimonio del espíritu.

Como de la verdad; así también de todo lo santo están separados los seglares. Siendo el clero el intermediario entre el hombre y Cristo y Dios, no puede el seglar dirigirse inmediamente a Dios en sus oraciones, sino por medio de personas medianeras, por medio de hombres intercesores, muertos y perfectos –los *santos*–. El hombre es demasiado bajo para entrar en directa relación con Dios; y cuando se dirige a éste, necesita de una persona intermediaria, de un santo. En este sentido, queda negada la unidad de lo humano y lo divino existente en sí, ya que el hombre como tal es considerado como incapaz de conocer lo

divino y de acercarse a lo divino. Así surgió la veneración de los santos y al mismo tiempo la gran masa de fábulas y mentiras referentes a los santos y a las historias de los santos. En Oriente ya desde temprano había predominado el culto a las imágenes, afirmándose después de largas disensiones. La imagen, la pintura, pertenece todavía, en cierto modo, a la representación; pero la naturaleza occidental, más grosera, pidió algo más inmediato para la intuición y así nació el culto de las reliquias. En la Edad Media tuvo lugar una verdadera resurrección de los muertos; todos los cristianos piadosos querían estar en posesión de esos restos terrenales sagrados, que contienen también un presente sensible, que debe ser espiritual. El principal de entre los santos venerados fue la madre, María. Esta representa desde luego la imagen hermosa del amor puro, del amor maternal. Pero el espíritu y el pensamiento es todavía más alto; y la veneración de las imágenes hizo que fuera perdiéndose en el espíritu la adoración de Dios; y aun Cristo mismo quedó relegado. La mediación entre Dios y el hombre fue, pues, concebida y considerada como algo externo. De esta suerte la inversión del principio de la libertad convirtió en ley la absoluta falta de libertad.

Dada esta separación entre el hombre y el bien, no se aspira a cambiar el corazón como tal, lo cual supondría que la unidad de lo divino y lo humano se encontrara en el hombre. El mal es lo natural; y éste fue también representado de un modo externo, lugar donde se cumple la pena y el dolor. Los espantos del infierno, esa imaginación de los suplicios, fueron representados al hombre con los colores más terribles, para que el hombre los evitara, no mejorando su condición, sino mediante cosas exteriores, los medios de la gracia. Sin embargo, éstos son desconocidos para el seglar y es otro, el confesor, el que ha de proporcionárselos. El mal efectivamente se separa en el hombre y surge la cuestión de si esto o aquello es bueno o malo. Mas los

seglares carecen de conocimiento sobre este punto; dicho conocimiento tiénenlo los que saben y lo manifiestan al penitente en la *confesión.* También es esta algo exterior. El individuo tiene que confesar; tiene que delatar ante la vista del confesor todas las particularidades de sus acciones, y entonces se entera de cómo debe conducirse para quedar libre de los suplicios merecidos. Los medios para llegar al bien son asimismo de naturaleza exterior y se encuentran en manos de otros. No por su propio mejoramiento llega el hombre al bien, sino por medio de acciones exteriores –*opera operata*– acciones que no proceden de la buena voluntad, sino que son realizadas conforme al mandato de los servidores de la Iglesia. Entre estas acciones se hallan el oír misa, el mandar decir misas, el hacer penitencia, el rezo, sobre todo la oración del *pater noster*, las romerías, la donación de bienes a los pobres y sobre todo a la Iglesia, acciones todas inespirituales, que entumecen el espíritu y que no sólo llevan en sí la nota de ser realizadas exteriormente, sino que además pueden ser hechas por otro en sustitución nuestra. Y esto llega hasta el punto de comprarse la participación en los méritos de los santos, con los cuales se trafica como con una mercancía. Y el exceso de buenas acciones, atribuidas a los santos, proporciona la salvación que dichas acciones acarrean. Así la Iglesia ha ocupado el lugar de la conciencia, dirigiendo a los individuos como si fueran niños. La vida de los individuos en el bien queda en manos de una clase determinada, que, por lo lo tanto, constituye una jerarquía. Y este carácter de la exterioridad constituye el carácter peculiar de esta Iglesia y de su jerarquía; de esta manera lo más espiritual, lo más libre se convierte en lo más siervo. Acontece de esta suerte un total trastrueque de todo lo que en la Iglesia cristiana es reconocido como bueno y ético. Sólo exigencias exteriores son puestas al hombre; y a estas exigencias satisface el hombre de modo externo. La relación de la falta absoluta de libertad

está, pues, situada en el principio de la libertad misma. Con esta veneración tiene conexión la distinción absoluta entre el principio espiritual y el principio temporal. Existen dos reinos divinos, el intelectual en el espíritu y en el conocimiento, y el ético, cuya materia y esfera es la existencia temporal. La ciencia es la única que puede comprender como una sola idea el reino de Dios y el mundo ético y que conoce que el tiempo ha laborado en el sentido de realizar esta unidad. Pero la piedad como tal no tiene nada que ver con la existencia temporal; aparece en ésta sin duda bajo el modo de la compasión; pero ésta no es todavía en derecho, una modalidad ética, no es todavía libertad. La devoción está fuera de la historia y no tiene historia; pues la historia es más bien el reino del espíritu, al hacerse presente a sí mismo en su libertad subjetiva, el reino del espíritu como reino ético del Estado. Pero en la Edad Media no está presente esta realización de lo divino, sino que la oposición permanece inconciliada. Lo ético es representado como algo nulo; y lo es en sus tres verdaderos puntos capitales.

El primer principio de la eticidad es la eticidad natural o del matrimonio, que se basa en el amor y la sensación. En la Edad Media este principio, que no aparece tan perfecto en la forma abstracta de la devoción, es interiorizado mediante el calor de la sensación, por medio del amor. Por el hecho de que un sexo no se ve realizado sino sólo en el otro, conviértese este principio natural en un principio espiritual y religioso; y así ha sido desde luego considerado por la Iglesia e incluso reconocido por ella como un sacramento. Es ético vivir en el matrimonio. Pero no vivir en el matrimonio no es tampoco contrario a lo ético; porque el matrimonio es al mismo tiempo un principio natural. Por eso la Iglesia proclamó el celibato superior y más santo y lo magnificó. El matrimonio fue pues degradado, cuando en realidad es lo más excelente, lo propiamente ético y por lo tanto más

religioso que el celibato. No puede decirse que el celibato sea contrario a la naturaleza; pero sí que es contrario a la eticidad.

El segundo principio ético es eso que podríamos en general denominar *probidad*: que el hombre como tal tenga un derecho, que el hombre por sí mismo obtenga su sustento por su particular intelecto y su propio trabajo. En esta actividad, en el trabajo del hombre para su subsistencia, reside su honor, que consiste en que, por lo que se refiere a sus necesidades, dependa sólo de su diligencia, de su conducta, de su intelecto y goce de lo que gane. Es ético el goce de las ganancias; pues en cuanto que el hombre goza de ellas, obtienen su subsistencia otros que así son activos. Al principio de la actividad, industria, ciudadanía, opónese empero el principio de la Iglesia, en donde se consideraba como meritorio el elegir la pobreza y no gozar cada cual de lo suyo, sino donarlo a los pobres. Así pues el hecho de anteponer la indolencia e inacción a la probidad ciudadana consagró lo no ético como santo.

El tercer principio de la eticidad es la *libertad del individuo*; la cual consiste en que la obediencia se aplique a lo ético y racional, como obediencia a las leyes que conozco como las leyes rectas, no como obediencia ciega e incondicional, que no sabe lo que hace y que, sin conciencia ni conocimiento, tropieza de continuo en sus acciones. Pero esta obediencia ciega era precisamente lo que la Iglesia exigía, considerándola como la más grata a Dios, por cuya razón por lo tanto la obediencia sin libertad (que impone el arbitrio de la Iglesia) fue antepuesta a la verdadera obediencia de la libertad.

Así pues los tres votos de castidad, pobreza y obediencia fueron precisamente lo contrario de lo que debían ser; en ellos queda degradada toda eticidad. Pero el tema de la Edad Media consistía en realizar esos tres principios de la verdadera eticidad, resultando por lo tanto que la Iglesia llevaba en sí la contradic-

ción de su propia determinación. La Iglesia no era ya un poder espiritual, sino sólo un poder eclesiástico; y el mundo profano mantenía con ella una relación sin espíritu, sin voluntad, sin conocimiento. Como consecuencia de esto vemos por doquiera vicio, falta de conciencia, desvergüenza, un desorden cuyo amplio cuadro nos ofrece la historia del tiempo.

Según lo dicho la Iglesia universal se nos aparece como una contradicción múltiple. Primeramente es la contradicción en la conciencia. El espíritu subjetivo, en efecto, aunque testimonio de lo absoluto, es sin embargo también espíritu finito y existente, como inteligencia y voluntad. Su finitud consiste precisamente en caer en esta distinción; y aquí empieza al mismo tiempo la contradicción y aparece el hacerse extraño a sí mismo; pues la inteligencia y la voluntad no están penetradas por la verdad, la cual es para ellas algo dado. Esta exterioridad del contenido absoluto se determina para la conciencia de modo que el contenido se presenta como cosa sensible y exterior, como existencia común exterior y, sin embargo, debe valer también como lo absoluto; esta exigencia absoluta es hecha aquí al espíritu. La otra forma de la contradicción se refiere a la relación en la Iglesia como tal, donde no el espíritu y la fe, sino una clase única, consagrada de modo exterior, ejerce la soberanía sobre las conciencias. La tercera especie de contradicción es la Iglesia, en cuanto que, como existencia exterior, conserva propiedades y un enorme caudal; lo cual constituye una mentira, puesto que la Iglesia propiamente desprecia la riqueza o debe despreciarla. Aquí nace exteriormente la oposición entre la Iglesia y el Estado. Lo temporal se halla, sin duda, en relación de sumisión ante lo eclesiástico; pero las mismas pasiones, que rigen en la vida mundana, actúan también en el mundo cristiano de la Edad Media. La Iglesia intentaba protegerse contra los ataques de los grandes, blandiendo frente a estos los temores del infierno. Unas veces

esta táctica daba resultado; otras no lo daba. Hubieron pues los obispos de buscar protección también en el poder exterior. La Iglesia tuvo, pues, como los señores temporales, sus vasallos, etc. Pero además tenía en sí el principio superior de la espiritualidad; y esta espiritualidad actuaba también contra la soberanía temporal, que entonces no tenía en sí misma legitimación alguna, como también contra el ejercicio de la violencia en la Iglesia misma. Interdictos, destierro, etc., trajeron poco a poco en el desarreglo del mundo un estado algo más pacífico.

4. *El Estado y la Iglesia*

Tenemos que considerar seguidamente cómo el cristianismo se imprime en el mundo temporal, en las relaciones generales políticas e históricas. Para ello debemos recordar lo que ya tenemos dicho: que esta influencia del cristianismo parte de dos supuestos y se verifica en dos maneras. Las naciones germánicas se han duplicado; una parte permaneció en su patria primitiva, se atuvo a su principio simple, o, como en Inglaterra, siguió siendo simple, a pesar de haber entrado en contacto con elementos extraños; en cambio, otra parte adoptó una naturaleza que le era ajena. La nación germánica ha conservado, sin duda, en su principio más íntimo, cierta duplicidad; pero ha encontrado también por sí misma la unidad compatible con un elemento doble.

Así la Iglesia encontró en los países románicos una separación del espíritu; de manera que, aunque se contrapuso al mundo terrenal, mantúvose, sin embargo, en las relaciones que hasta entonces habían estado rigiendo. El principio de la coexistencia había sido ya aquí encontrado, de suerte que no hubo lucha ninguna entre el poder eclesiástico y el temporal. Pero esta unión no podía ser sino superficial; y donde existió

la exigencia de una unidad más profunda no pudo haber una coincidencia tan pacífica. Lo que en sí estaba dividido no pudo llegar sino por lucha a reconciliarse, en días posteriores, bajo una unidad racional superior. En Alemania, pues, reina entre ambos poderes lucha y hostilidad; de esta lucha sale victoriosa al fin la Iglesia, pero sin que esta forma de unión pudiera ser la última, suprema y concreta.

Los reinos románicos habían llegado ya por conquista a la unidad firme del Estado, a una unidad temporal, antes de que el cristianismo y la Iglesia se convirtieran en poder terrenal. La Iglesia, al extenderse como potencia espiritual, llegó a alcanzar posesiones y riquezas de todas clases, pero quedó rezagada en lo que toca a la soberanía. En las guerras que llevaron a cabo los Estados cristianos con fines temporales no pudo el poder eclesiástico intervenir como mediador. Sólo después, hizo valer su influencia en guerras contra pueblos no cristianos, o en guerras que por ciertos aspectos y fines espirituales fueron llevadas a cabo en nombre de la religión contra Estados cristianos.

Ni en España ni en Francia tiene lugar colisión alguna entre lo eclesiástico y lo temporal. Italia cae en la descomposición frívolamente, sin interés ni atención respecto de su unidad, y despreocupada de todo lo eclesiástico; como, por ejemplo, Florencia, que estuvo excomulgada durante diez años. Frente a todo esto, los destinos de Alemania son sumamente característicos. Alemania salió del imperio de Carlomagno y quedó abandonada a sí misma. Poco antes de Carlomagno había sido cristianizada. La soberanía temporal no había arraigado por sí misma en ella, sino que se había establecido al mismo tiempo que el cristianismo. En parte incluso llegó el cristianismo a obtener poderío propio antes de que existiera una firme dependencia en lo temporal. Después, la Iglesia tomó posesión de Alemania, al mismo tiempo que los príncipes temporales. En Francia es

cierto que los obispos y arzobispos eran consejeros de los príncipes y miembros natos de las asambleas del reino; pero no eran por sí mismos príncipes temporales. En cambio, en Alemania los obispos (por ejemplo los de Colonia, Maguncia, Münster, Osnabrück, en Sajonia y entre los wendos y eslavos) poseían, como señores de sus obispados, al mismo tiempo una autoridad temporal, con igual poder que los príncipes temporales. Justamente mediante esta unión y la protección del poder eclesiástico, resulta que la propiedad privada de los señoríos eclesiásticos y temporales se convierte en un poder invencible; y es absolutamente imposible que exista una verdadera unidad de Estado. Pues estos centros de propiedad eclesiástica no podían ni ser dominados violentamente ni ser adquiridos por fallecimiento de sus poseedores.

Los obispados eran territorios temporales; por consiguiente estaban obligados a cumplir sus deberes políticos y feudales. Los reyes tenían que investir a los obispos; y en su interés estaba el que estos eclesiásticos les quedaran sometidos. Quien deseara, pues, tener un obispado, había de dirigirse al rey; de esta manera se estableció un verdadero tráfico de obispados y abadías. Usureros que habían prestado dinero al rey, aceptaban obispados y abadías como pago; y de esta suerte los peores sujetos llegaron a estar en posesión de los cargos eclesiásticos. Es cierto que los eclesiásticos debían ser elegidos por la comunidad; y había sin duda poderosos electores. Pero a éstos obligábales el rey a acatar sus mandatos. No de otro modo sucedía con la sede pontificia que, durante muchos años, estuvo a la disposición de los condes de Tusculum, cerca de Roma; quienes o la proveían con miembros de su familia o con individuos que habían pagado por ella buen dinero. La situación llegó a tales términos que provocó la oposición tanto de seglares como de eclesiásticos enérgicos. El emperador *Enrique III* puso término

a la disputa de las facciones nombrando él mismo a los papas romanos. Estos, aun cuando eran odiados por la nobleza romana, tenían el apoyo de la autoridad imperial. El papa *Nicolás II* dispuso que los papas serían elegidos por los cardenales. Mas como éstos eran en buena parte miembros de familias soberanas, resultó que siguieron produciéndose en las elecciones iguales disensiones. *Gregorio VII* (famoso ya bajo el nombre de cardenal Hildebrando) quiso afirmar la independencia de la Iglesia en esta situación terrible y tomó dos disposiciones. Primero el celibato de los eclesiásticos. Desde los más antiguos tiempos considerábase que era bueno y conveniente que los clérigos fuesen célibes. Sin embargo, los historiadores y cronistas dan noticia de que pocos se conformaban con estos deseos. Nicolás II había declarado que los clérigos casados formaban una secta nueva. Pero Gregorio VII llevó a cabo con rara energía el cumplimiento de sus disposiciones referentes al celibato, decretando que los clérigos casados y los seglares que oyeran la misa de éstos, quedarían excomulgados. De esta manera los clérigos quedaron sujetos, sujetos, a la Iglesia y excluidos de la eticidad del Estado. La segunda medida que tomó Gregorio VII fue enderezada contra la simonía, esto es, contra la compraventa o caprichosa provisión de los obispados o de la sede pontificia. Los cargos eclesiásticos deberían en lo sucesivo ser ocupados por los clérigos que los merecieran. Esta determinación había de poner a los eclesiásticos en grandes conflictos con las soberanías temporales. Surgieron las grandes luchas sobre la investidura. Las disposiciones del edicto de Worms, que las terminaron, están hoy aún vigentes en este respecto.

Con estas dos grandes reformas quiso Gregorio VII libertar a la Iglesia y sacarla de la situación de dependencia y sojuzgamiento en que se hallaba. Pero Gregorio planteó otras reivindicaciones al poder temporal: que todos los beneficios corres-

pondieran al recién investido por virtud exclusivamente de la ordenación practicada por el superior eclesiástico, que sólo el papa pudiera disponer de los enormes bienes de la Iglesia. La Iglesia, como poder divino, quiso tener la soberanía sobre el poder temporal, partiendo del principio abstracto de que lo divino está por encima de lo temporal. El emperador, al ser coronado –la coronación correspondía exclusivamente al papa– tuvo que jurar que sería siempre obediente al papa y a la Iglesia. Países y Estados enteros, como Nápoles, Portugal, Inglaterra, Irlanda, cayeron en una relación de verdadero vasallaje con respecto a la sede pontificia.

La Iglesia llegó, pues, a ocupar una posición independiente. Los obispos reunieron sínodos en los diferentes países; y en estas reuniones encontraba el clero un apoyo permanente. De esta manera llegó la Iglesia a tener la mayor influencia en los asuntos temporales. Asumió la decisión sobre las coronas de los príncipes; desempeñó el papel de medianera entre los poderes en guerra y en paz. Casi puede decirse que la jerarquía eclesiástica tuvo en su poder todo el gobierno temporal. La ocasión inmediata que aprovechaba la Iglesia para mezclarse en los asuntos terrenales era el matrimonio de los príncipes. Acontecía, en efecto, muchas veces, que los príncipes querían separarse de sus esposas, para lo cual necesitaban la autorización de la Iglesia. Esta entonces aprovechaba la ocasión para hacer hincapié en sus restantes reclamaciones, pasando adelante y dilatando su influencia sobre todas las cosas. Dado el desorden general reinante, esta intervención de la autoridad eclesiástica fue sentida como una necesidad. El establecimiento de la *tregua de Dios* trajo la interrupción de las expediciones guerreras y guerras privadas, al menos durante ciertos días de la semana y aun ciertas semanas; y la Iglesia afianzó estas treguas por todos los medios espirituales de la excomunión, de la interdicción y otras penas.

Por sus posesiones temporales llegó la Iglesia además a una relación característica con los demás príncipes y señores temporales, constituyendo un poder temporal temible frente a estos y siendo de esta manera un centro de resistencia contra la violencia y la arbitrariedad. Sobre todo se opuso a las violencias contra los creadores de fundaciones y contra las soberanías temporales de los obispos; y cuando los vasallos oponían su poder al poder y arbitrio de los príncipes, eran apoyados por el papa. Pero de esta manera la Iglesia oponía a la violencia su violencia y a la arbitrariedad su arbitrariedad, mezclando su interés temporal con su interés como potencia eclesiástica, es decir sustancial, divina. Los dinastas y los pueblos han sabido muy bien distinguir estos aspectos y reconocer en las intervenciones de la Iglesia los fines temporales. Han sostenido pues a la Iglesia, en tanto en cuanto les convenía sostenerla; por lo demás han sentido escaso temor de las excomuniones y penas eclesiásticas. Donde menos era respetada la autoridad de los papas era en Italia y los romanos fueron los que peor trataron a los papas. Así pues lo que ganaban los papas en tierras y bienes y soberanía directa, perdíanlo en autoridad y respeto.

Del mismo modo que la Iglesia, también el Estado de la Edad Media hallábase enredado en contradicciones. Ya hemos hablado de un imperio que debía estar al lado de la Iglesia y ser el brazo temporal de la Iglesia. Pero este poder reconocido lleva en sí la contradicción de que el imperio es un honor vano, sin nada serio ni para el emperador mismo, ni para los que a la sombra del emperador persiguen sus ambiciosos fines. En efecto, las pasiones y la violencia subsisten por sí mismas, sin someterse a esa representación que permanece en mera generalidad. La fragmentación que, en Alemania misma, hacía del poder imperial una representación vacía, ha sido llamada últimamente libertad alemana; pero esta libertad es la que antaño produjo la desdicha

y vergüenza de este país. Se puede reconocer que pese a dicha fragmentación permaneció incólume la peculiar interioridad del principio alemán, esa sencillez fundada en sí misma. Pero ese principio quiere y debe ser en sí concreto. Tiene que sentir el afán de componerse por unión con algo que, por el momento, ha de ser otro; así es como tiene que hacerse concreto. Este afán, pues, es el que determina la posición histórica de Alemania, que es una aspiración desdichada, un querer y no poder, cuyo resultado es el triste conocimiento de la impotencia. Ese elemento extraño, con quien Alemania se halla relacionada y que Alemania quiere hacer suyo, es Italia; la cual por su parte dirige la mirada también hacia Alemania, esperando hallar en ella un apoyo firme. Esta relación es sin duda, en el sentido temporal, distinta de lo que es en el sentido eclesiástico. Pero como la fuerza de la Iglesia es idéntica a Alemania, precisamente porque Alemania es cristiana y su fuerza temporal es al mismo tiempo eclesiástica por causa del imperio, resulta así que Alemania es igual a sí misma y sin embargo está consigo misma en lucha, en total inconsecuencia.

Alemania, tal como quedó separada después del imperio de Carlomagno, estaba constituida por una multitud de provincias que hasta entonces habían tenido su enlace fuera de sí mismas, en un centro situado fuera de ellas. Cuando este centro cesó de unir dichas provincias, la unidad nueva que estas formaron hubo de ser necesariamente una unidad vacía, hueca. La *dignidad imperial* era lo que mejor cuadraba a esta vana unidad. De la dignidad imperial existen suntuosas descripciones; el poder imperial era representado como algo muy grande y sublime. El emperador era tenido por jefe temporal supremo de toda la cristiandad, protector supremo de la Iglesia cristiana; ocupaba sin disputa el primer puesto, por delante de todos los demás soberanos. Podía conceder el título de rey –un título no es mucho,

sin duda– y se decía que toda nobleza procedía de él. Cuanto más alta era empero la representación, tanto menos valor tenía el poder imperial en la realidad. *Pütter*[1] dice que la teoría daba al emperador en todos los reinos el poder supremo; pero el emperador no la hizo valer en efecto; hasta tanto no llegaba su sabiduría. El poder imperial no tuvo fuerza para producir algo, aunque solo fuera el conjuro de la opinión y que los demás tuvieran la creencia en su fuerza. Para Francia fue una fortuna el no haber llegado a ese honor, aun cuando sus reyes aspiraban a él. Ocupada harto en sí misma, se vio obligada a apartar de sí esa pretensión vana; de este modo empero ganó enormemente. En cambio Alemania vio cohibido, por este fantasma de poder, el desarrollo de su formación política.

Hemos visto la Iglesia como reacción de lo espiritual contra la realidad. Mas esta reacción consistió en someter aquello contra que reaccionaba, pero no en reformarlo. Así pues, mientras lo espiritual adquiría poder, merced a un principio de trastrueque de su propio contenido, la soberanía temporal iba consolidándose y desarrollándose en un sistema; en el sistema feudal. El emperador es representado como la cima del poder cristiano, es decir, temporal; en cambio el papa es representado como la cima del poder eclesiástico, que ahora también se ha convertido en temporal. En teoría siguió incontestada la tesis de que el emperador romano es la cabeza de la cristiandad, que posee el *dominium mundi* y que, puesto que todos los Estados cristianos pertenecen al imperio romano, todos los príncipes deben sumisión al emperador en las cosas razonables y equitativas. Los emperadores no dudaban de poseer esta autoridad; pero eran lo bastante prudentes para no tomarla en serio. La vana dignidad

[1] Pütter, Johann Stephan, 1725-1807, profesor de derecho político en Gotinga.

de emperador romano valía sin embargo para ellos hasta el punto de esforzarse vivamente por obtenerla en Italia y afirmarla.

Así como los emperadores alemanes querían realizar en Italia su título, así Italia tenía a su vez su centro político en Alemania. Ambos países estaban, pues, vinculados uno a otro y ninguno de los dos pudo consolidarse en sí mismo. En el brillante período de los Hohenstaufen ocuparon el trono hombres de gran carácter, como *Federico Barbarroja*, en quien el poder imperial se mostró en su mayor magnificencia y que por su personalidad supo mantener en torno suyo a los príncipes que le estaban subordinados. Pero esta magnificencia fue sólo momentánea. La ambición empujó hacia Italia a los reyes alemanes, que querían conquistar la corona imperial y la corona de hierro de Italia; pero su poder se deshizo; desapareció. Brillante es, sin duda, la historia de los Hohenstaufen; pero en conjunto es la gran tragedia de la Edad Media y representa la lucha de los emperadores contra el papa y la libertad republicana de las ciudades, que se manifestaba en una perfecta indocilidad e inmoralidad. Mientras los demás reinos europeos están en paz con la Iglesia y sólo tienen guerras profanas, enciéndense en Alemania guerras de muy otra índole, tragedias en que se arruinan la familia imperial y la unidad alemana. Las ciudades italianas fueron, sin duda, obligadas a reconocer la autoridad imperial y sus diputados juraron las conclusiones de la dieta de Roncali; pero las cumplieron sólo mientras se vieron forzados a ello. La obligación dependía exclusivamente del sentimiento inmediato del poderío. Refiérese que el emperador *Federico I* preguntó a los diputados de las ciudades si no habían jurado los tratados de paz; éstos entonces contestaron que sí, pero que no habían jurado cumplirlos. El resultado fue que Federico I, en la paz de Kostnitz (1183), hubo de concederles casi la independencia, si bien añadió una claúsula en que se decía que quedaban

en vigor sus deberes feudales para con el imperio alemán. La Iglesia, pues, venció totalmente al poder imperial e impuso su soberanía, como en los demás reinos también, aunque en éstos de un modo más pacífico y sin guerra.

5. *El espíritu de la Edad Media*

a) *La vida eclesiástica y la vida profana.* – Una historia detallada de la Edad Media tendría que explicar cómo los individuos se sumieron en el espíritu de la religión cristiana y cómo se extendió el estudio de esta religión. Lo importante es que el pensamiento concibió la religión; fue a sumirse en su más íntima interioridad, allí donde es espíritu. Anteriormente los concilios de la Iglesia habían preparado y aderezado la religión; habían establecido la doctrina del cristianismo. Ahora sobreviene la transformación de esta religión por los teólogos de Occidente, que concibieron la religión con el pensamiento. En la Edad Media la teología y la filosofía son una misma cosa –punto de vista éste que, para la teología, es el exacto–. Si la teología no es la filosofía, no sabe lo que quiere. La doctrina existe en el catecismo; el desarrollo del catecismo es empero filosofía. Por otra parte, lo histórico no es religión. En la Edad Media, pues, existe esta unidad de la teología y la filosofía; es lo que se llama *escolástica*, tanto teología escolástica, como filosofía escolástica. Una ciencia de la teología como conocimiento de la verdad es el modo de la erudición por esta parte. Su carácter peculiar es ser una concepción espiritual de la doctrina de la Iglesia; pues ésta era ya tan firme, que ni la filosofía de la Edad Media ni ninguna otra podían hacer ya nada en ella más que elevarla al pensamiento para satisfacer en ella también la forma del pensamiento. París e Inglaterra son los puntos centrales de la escolástica. Alemania quedó algo retrasada. Italia

se distinguió por su ciencia médica en Salerno y por su ciencia jurídica en Bolonia.

Junto a esta modalidad del pensamiento aparece otra modalidad de hacer penetrar la religión en el corazón de los individuos. Los institutos monacales, los *frailes*, hacen un llamamiento al corazón del individuo, y éste es así transformado por el principio espiritual. Aun cuando el corazón germánico es en sí mismo el corazón firme, nudoso, el corazón de roble, sin embargo, este corazón es dividido por el cristianismo, de suerte que la dureza de su índole, en los hombres como en los pueblos, se viene al suelo, dividido en su inocente y hermoso amor y muerto en su vitalidad. Ya hemos hablado de los mandamientos de la santidad, que fueron establecidos por la Iglesia como la suprema perfección de la vida moral: el voto de celibato va dirigido contra el amor familiar, el de la obediencia contra la voluntad independiente, el de la pobreza contra la actividad productiva y la propiedad. Gregorio VII, al imponer el celibato al estado eclesiástico, hubo de separar éste de la eticidad política y familiar. Esta ruptura de la voluntad natural en dos pedazos, fue en gran parte el resultado de una variada lucha, muy interesante, en la cual se revela cómo los hombres pelean con sus pasiones, sus fines y su valentía en el mundo, pero sin satisfacerse, hasta que al fin encuentran la paz en la renuncia y sacrificio de todos sus intereses.

Esta negación de lo particular se verifica más verdaderamente aún de otra manera, transformando las leyes temporales en leyes eclesiásticas. Esto se muestra principalmente en la lucha contra al crimen. El poder espiritual es ahora el que directamente ataca al crimen con una legislación reformada; el poder espiritual se coloca frente a la venganza privada, la expedición, etc. El asesinato tiene ahora una determinación muy distinta que antes; ahora, en efecto, es crimen. Igualmente las leyes del

matrimonio caen bien pronto bajo la *sentencia de la Iglesia.* En la casa de los merovingios habíanse sucedido crimen tras crimen, que, aunque castigados, habían sido considerados de un modo profano. El cantar de los Nibelungos tiene su teatro en un país cristiano, en la corte de Borgoña; pero aquí el cristianismo no penetra en la vida. Más tarde, con los carolingios, obtiene la Iglesia una posición mucho más fuerte; los obispos, los arzobispos y el Papa castigan los crímenes de los grandes, como por ejemplo en los tratos matrimoniales del emperador Lotario, a causa de sus queridas. El poder eclesiástico se mezcla en la relación entre el pueblo y el príncipe; aparece también como poder judicial en lo externo. Además ejerce su poderío en la confesión, en penitencias y penas eclesiásticas, cuya cima es la excomunión, lo más terrible que a un individuo le puede acontecer. La Iglesia, pues, llega a tener soberanía en lo eclesiástico como en lo temporal; se hace dispensadora de los tesoros espirituales que ahora ya son visibles.

Sin embargo, en esta plenitud y perfección hay un defecto y necesidad que cae sobre la cristiandad y la empuja fuera de sí. Ya hemos hablado de la contradicción de los individuos en sí, de la contradicción entre la devoción, el más hermoso e íntimo recogimiento, y la *barbarie* de la inteligencia y de la voluntad. Es un espectáculo indignante el ver coexistir los contrarios de la profunda superstición y la devoción santa; y hace falta fijarse en el concepto de la cosa misma para justificar esta época. Pues sólo de esa manera cabe reconciliarse con esta época de transición, con esta época que se hace extraña a sí misma. El espíritu es aquí manifiesto para sí mismo, de un modo meramente inmediato; y cuanto más honda es la verdad con que el espíritu se relaciona en sí, tanto más dura es la realidad de esta relación, ya que la verdad no existe por sí, ya que el "ser por sí" no es la verdad. Existe el conocimiento de la verdad universal,

y sin embargo existe la representación más inculta y grosera acerca de lo profano y lo espiritual: crueles azotes de la pasión y al mismo tiempo santidad cristiana, que renuncia al mundo y se consagra a lo santo. Así es contradictoria y engañosa esta Edad Media; y nuestra época presente comete una necedad pregonando sus excelencias. La barbarie inocente, las costumbres salvajes, una imaginación infantil, no nos indignan, sino sólo provocan nuestra conmiseración. Pero la pureza suprema del alma, manchada por el más horrible salvajismo; la verdad, convertida en instrumento de la mentira y del egoísmo; la irracionalidad, la grosería, la suciedad, justificadas y robustecidas por la religión, constituyen el espectáculo más indignante que jamás se vio. Sólo la filosofía puede comprenderlo y, en este sentido, justificarlo. Este espectáculo, en efecto, realiza una oposición necesaria, una oposición que necesariamente tiene que presentarse en la conciencia de lo santo, cuando esta conciencia se halla todavía en el estado de primeriza e inmediata. Y cuanto más profunda sea la verdad con que el espíritu en sí se relaciona, no concibiendo todavía su propia presencia en dicha profundidad, tanto más ajeno a sí mismo es el espíritu en esa su presencia. Pero sólo pasando por ese enajenamiento llega el espíritu a su verdadera reconciliación.

El principio de la interioridad subjetiva y de la vivacidad de la conciencia implica que los hombres en la Edad Media quedan aislados en sus particularidades, y este aislamiento los reduce a la fuerza y poder individual. Así cada punto del mundo, en que estos hombres se sitúan, se convierte en un punto de energía. Cuando el individuo no está protegido por las leyes, sino sólo por su propio esfuerzo, existe una vivacidad universal, una gran actividad y excitación. Como además los hombres han recibido de la Iglesia la certidumbre de la beatitud eterna, para obtener la cual basta con obedecer espiritualmente a la Iglesia, resulta

que el afán de goce terrenal es tanto mayor cuanto menor es el menoscabo posible para la salvación espiritual; pues para todas las arbitrariedades, para todos los desafueros y para todos los vicios otorga la Iglesia dispensas, si se le piden.

Del siglo XI al XIII surgió una aspiración que se manifestó de mil maneras diferentes. Las comunidades comenzaron a edificar enormes templos, catedrales construidas para contener a la comunidad entera. La *arquitectura* es siempre el primer arte que aparece; porque constituye el momento inorgánico, la edificación de la casa de Dios. Después es cuando intenta el arte representar a Dios mismo, lo objetivo de la comunidad. Las ciudades situadas en las costas italianas, españolas, flamencas, practicaban un *comercio marítimo* muy activo, el cual hubo de producir a su vez una gran actividad de la industria en esas ciudades. Las *ciencias* comenzaron en cierto modo a revivir; la escolástica ascendía en raudo vuelo; fundáronse escuelas de derecho en Bolonia y en otros lugares; y también se establecieron escuelas de medicina. Todas estas creaciones se fundaban en una condición principal: el nacimiento y la creciente importancia de las *ciudades* –tema que en estos últimos tiempos ha sido tratado con predilección–. Este nacimiento de las ciudades obedeció a una necesidad importante. Las ciudades, en efecto, representan como la Iglesia una reacción contra las violencias del feudalismo, como poder en sí mismo jurídico. Ya hemos dicho anteriormente que los poderosos obligaban a los débiles a buscar protección acudiendo a ellos. Los puntos donde se verificaba efectivamente esta protección eran los burgos (fortalezas), las iglesias, los conventos, alrededor de las cuales se agruparon los protegidos, convirtiéndose en burgueses, o sea protegidos por el señor del burgo o por el convento. De esta manera se formó en muchos lugares una convivencia fija. De los viejos tiempos romanos habíanse conservado muchas ciudades y castillos en

Italia, en la Francia meridional, y en Alemania, a orillas del Rin. Estos lugares tenían al principio derechos municipales, que luego perdieron al caer bajo la dominación de los señores. Las ciudades se convirtieron en siervas, como los labradores.

Pero de la relación de protección surgió poco a poco el principio de la libre propiedad; es decir que de la falta de libertad surgió la *libertad*. Los dinastas o señores nobles no tenían propiamente tampoco una propiedad libre. Poseían todo poder sobre sus subordinados; pero eran también al mismo tiempo vasallos de otros personajes más altos y más poderosos, para con los cuales tenían deberes, bien que no los cumplieran sino a la fuerza. Los antiguos germanos no habían conocido otra propiedad que la propiedad libre. Pero este principio se había trastrocado y convertido en el de la total falta de libertad. Ahora es cuando empezamos a ver débiles indicios de que resucita el sentido de la libertad. Los individuos, que labraban terrenos colindantes, tuvieron ocasión de entrar en relación y constituyeron una especie de alianza, confederación o conjura. Resolvieron ser y hacer por sí mismos lo que antes habían hecho para el señor. La primera empresa común consistió en construir una torre, con una campana en lo alto. Al llamamiento de la campana habían de acudir todos los confederados. La determinación de la asociación era pues la formación de una especie de milicia. Luego se dio un paso más, instituyendo una autoridad de escabinos o jurados o cónsules, estableciendo una caja común, determinando impuestos, derechos de entrada, etc. Se construyeron fosos y murallas como protección común y se le prohibió al particular tener fortificaciones privadas. En estas comunidades prosperaron los oficios, que se distinguen muy bien de la agricultura. Los artesanos hubieron necesariamente de adquirir muy pronto la preeminencia sobre los agricultores; pues estos eran por la fuerza empujados al trabajo, mientras

que aquellos tenían una actividad propia, un interés grande en adquirir bienes por su diligencia. Los artesanos hubieron de obtener desde mucho antes permiso de sus señores para vender sus labores y ganar así algo; pero tenían que pagar al señor cierta suma por esta libertad de mercado. Además los señores recibían una parte de las ganancias. Los artesanos que tenían casa propia habían de pagar por ella una contribución considerable. Sobre todo lo que entraba y salía imponían los señores grandes derechos. También recibían los señores dinero por asegurar la paz en los caminos. Más tarde, cuando estas comunidades se robustecieron, lograron rescatar de los señores todos los derechos, ya comprándoselos, ya arrancándoselos por la fuerza. Las ciudades consiguieron poco a poco la *jurisdicción* propia y se libertaron igualmente de todos los impuestos, derechos y diezmos. Más tiempo duró la institución que obligaba a las ciudades a alojar y sustentar al emperador y séquito imperial, durante la estancia de este en la ciudad; y otro tanto igualmente para con los pequeños dinastas. La industria se dividió más tarde en gremios, cada uno de los cuales tuvo sus particulares deberes y derechos. Las facciones que se formaban durante las elecciones de obispos o en otras ocasiones, ayudaron muchas veces a las ciudades a conquistar estas franquías. Durante las elecciones ocurría con frecuencia que los candidatos trataban de atraer a los burgueses a su partido, concediéndoles privilegios y liberación de cargas. Más tarde sobrevinieron no pocos enredos con los eclesiásticos, obispos y abades. En algunas ciudades estos mantenían su señorío; en otras los ciudadanos fueron los amos y se hicieron libres. Así por ejemplo Colonia se libertó de su obispo. En cambio Maguncia, no.

Poco a poco las ciudades fueron robusteciéndose más y se convirtieron en repúblicas libres; sobre todo en Italia, pero luego también en los Países Bajos, en Alemania y en Francia.

Pronto estas ciudades entraron en muy peculiar relación con la nobleza. La nobleza se reunió con las corporaciones de las ciudades y algunas veces constituyó con éstas un cuerpo, como por ejemplo, en Berna. Pronto se arrogaron los nobles un poder especial en las corporaciones de las ciudades y llegaron a la soberanía; pero los ciudadanos se opusieron a los nobles y consiguieron a su vez el gobierno. Los burgueses ricos (*populus crassus*) excluyeron a los nobles. Estos se dividieron en facciones, principalmente las de los gibelinos y guelfos, partidarios aquéllos del emperador y éstos del papa. También los burgueses se dividieron. La facción victoriosa excluía del gobierno a la vencida. La nobleza patricia, que se presentó en oposición a la nobleza de los dinastas, alejó al pueblo bajo de la dirección del Estado, imitando así la conducta de la nobleza propiamente dicha. La historia de las ciudades presenta el cuadro de un constante cambio de constituciones, según que predominase esta o aquella parte de la comunidad, esta o aquella facción. Una junta de ciudadanos elegía al principio a los magistrados; pero como en estas elecciones siempre ejercía influencia preponderante la facción vencedora, no hubo otro medio de tener funcionarios imparciales que buscar extranjeros que desempeñasen los cargos de jueces o potestades. También ocurrió con frecuencia que las ciudades eligieron jefes a príncipes extranjeros, a quienes entregaban la *signoría*. Pero todas estas instituciones fueron de escasa duración. Los príncipes hicieron mal uso de su soberanía, poniéndola al servicio de sus planes ambiciosos y de sus pasiones; de suerte que en pocos años perdieron nuevamente su posición de predominio. La historia de las ciudades contiene muchas cosas muy interesantes, en la singularidad de los caracteres más terribles y más hermosos también; por otra parte, la composición de estas historias, escritas necesariamente en forma de crónicas, es desagradable y muchas veces entorpece el conocimiento claro

del estado de las ciudades. Si, pues, consideramos la inquietud y fermentación en el interior de las ciudades y las continuas luchas de las facciones, habremos de admirar vivamente la industria, el comercio por tierra y por mar, la actividad que, a pesar de todo, florecía en estos centros. Este fenómeno viene producido por el mismo principio de la vida y de la actividad, que se alimenta precisamente de esa interior excitación.

Vemos, pues, en la vida medieval la lucha variada de potencias en acción y reacción mutuas. Por un lado la Iglesia, que extiende su poder sobre todos los reinos; por otro lado las ciudades, donde se inicia nuevamente un estado de derecho. Las ciudades reaccionan contra los príncipes, los dinastas; éstos reaccionan contra las ciudades. El emperador se ve obligado a combatir por igual contra el papa, los príncipes y las ciudades; pues su soberanía es esencialmente una soberanía ideal, fundada en bases interiores, espirituales. Así, pues, en el imperio de la nación alemana, en ese imperio al parecer tan magnífico, surge finalmente la más profunda contradicción, a saber: que el vínculo de la fidelidad, que es el que une a este tipo de Estado, queda entregado al capricho del sentimiento, que no conoce deberes objetivos. Con lo cual esta fidelidad resulta lo más infiel que existe. Se ha hecho proverbial la honradez alemana de la Edad Media. Pero si la consideramos detenidamente en la historia, encontramos que puede muy bien calificarse de *fides punica* o *fides græca*; pues fieles y honrados son los príncipes y vasallos del emperador para con sus egoísmos, sus provechos y sus pasiones, pero no para con el imperio y el emperador. En la fidelidad como tal justifícase su albedrío subjetivo y el Estado no está organizado como un todo ético.

b) *Las cruzadas*. Pero en medio de estas luchas, oposiciones y disensiones de la cristiandad, brilla, sin embargo, algo común.

La potestad temporal y la potestad eclesiástica se reúnen en un fin común, que es el fin de propagar el cristianismo y combatir a los enemigos de la fe cristiana. El cristianismo debe dilatarse e imponerse merced al auxilio del brazo secular. El gran acontecimiento histórico en que este fin se persiguió, fueron las cruzadas. En las cruzadas aparece la cristiandad armada y atacando a sus enemigos. Los enemigos de la cristiandad son por una parte los no cristianos y por otra parte los herejes. La lucha principal fue dirigida contra los sarracenos en Tierra Santa. Pero también se emprendieron cruzadas contra los sarracenos de España, contra los paganos eslavos de Oriente y Noroeste y contra los herejes del Sur de Francia.

Ya hemos visto que la Iglesia había llegado a su perfección con la representación sensible de lo espiritual. En esta perfección de la Iglesia podrá haber para nosotros defecto; pero ¿qué podía faltarle a ella? ¿qué le obligaba a ella –estando en esa plena satisfacción y goce– qué le obligaba, digo, a querer otra cosa dentro de sí, sin salir de sí? Las imágenes milagrosas, los lugares milagrosos, los tiempos milagrosos no tienen el carácter supremo absoluto; son de índole limitada; son puntos particulares y fenómenos momentáneos. La hostia, que es lo más alto, está en innumerables iglesias; es un Cristo multiplicado que, sin embargo, es absolutamente uno. Es cierto que Cristo está en la hostia transubstanciado, en presencia única; pero esta unidad de presencia es tan sólo unidad universal; no es una, sino una entre muchas. Mas la que exigía la Iglesia era el "más acá" absolutamente uno; la Iglesia quería poseer de Cristo todo lo que de Cristo existiera aún en el "más acá", es decir, la presencia particularizada en el espacio. La presencia de Cristo transcurrió en el tiempo. Pero como presencia en el espacio, como presencia concreta en el espacio, en este lugar, en esta aldea, etcétera, dicha presencia constituye un "más acá" que permanece y se

conserva. Lo que la Iglesia reclama en el espacio es la última cúspide; es un "esto". Multitud de peregrinos habían gozado de esta presencia; muchedumbres infinitas iban en peregrinación ya desde hacía mucho tiempo al Santo Sepulcro, para estar en presencia de estos sagrados lugares. Mas estas peregrinaciones eran siempre empresas aisladas; el acceso a los Santos Lugares se hallaba en manos de los infieles. Pero es indigno de la cristiandad que los Santos Lugares y el Sepulcro de Cristo no estén en poder de la Iglesia; toda la tierra santa debía de hallarse en poder de los cristianos. En este sentir coincidía la cristiandad toda. Por eso emprendió las cruzadas; en las cuales proponíase no este ni aquel fin, sino un único fin: la conquista de la tierra santa. Todas las imágenes religiosas, todas las reliquias desaparecieron ante los ojos de los cristianos, que se fijaron únicamente en esa reliquia suprema.

Dada la orientación de la cristiandad en el sentido de lo exterior –puesto que todo cristiano piadoso ponía su felicidad en la posesión de muchas reliquias–, faltábale hasta entonces lo más alto en este género. No podía efectivamente haber reliquia alguna de Cristo, como las había de los santos; pues Cristo había resucitado. Es cierto que existían reliquias de su cruz. Pero la reliquia principal era la tierra que le había visto nacer, que había sido testigo de su magnificencia, que había sido pisada por su divina planta. La reliquia principal era el sepulcro de Cristo, que venía siendo la meta hacia la cual caminaban miles de peregrinos.

Cristo dijo a sus discípulos: "Cuando dos o tres se reúnan en mi nombre, estaré entre ellos" (S. Mateo, 18, 20). Y esta es la presencia real de Cristo en la comunidad. La Iglesia de entonces buscaba la presencia de Cristo en lo externo; y finalmente la buscó en la Tierra Santa. Este supremo bien debía, pues, ser conquistado por la cristiandad.

Las quejas de los peregrinos acerca de las vejaciones de que los sarracenos les hacían objeto, fueron la ocasión exterior que produjo esa gran unión de la cristiandad contra los sarracenos. El Occidente marchó contra el Oriente. Dos veces se ha presentado este mismo fenómeno en la historia griega. La primera vez fue cuando los griegos unidos marcharon sobre Troya. La segunda vez fue cuando Alejandro conquistó el imperio persa. Y del mismo modo que en la expedición de los griegos contra Troya, también ahora fueron dinastas independientes y caballeros los que acometieron al Oriente, sin ir dirigidos por un plan común. Los cristianos no fueron hacia Oriente unidos bajo el mando de una individualidad real, como los griegos bajo Agamemnon o Alejandro, sino que se precipitaron a conquistar el "esto", la cúspide real de la individualidad. Este fin fue el que empujó al Occidente contra el Oriente. Este es el fin que se propusieron las cruzadas.

Las cruzadas fueron emprendidas de manera muy poco meditada. Nunca fueron ejércitos tan mal organizados. Comenzaron su obra enseguida, en el mismo Occidente, matando y saqueando a muchos miles de judíos. Después de este comienzo terrible, echó a andar el pueblo cristiano. Abría la marcha el fraile *Pedro el Ermitaño*, de Amiens, al frente de una enorme multitud de plebe. La expedición caminó por Hungría, en el mayor desorden, robando y saqueando. Pero la masa de cruzados fue fundiéndose y muy pocos llegaron a Constantinopla. No había que hablar siquiera de motivaciones razonables; la masa creía que Dios la guiaría y protegería inmediamente. El entusiasmo había hecho enloquecer a los pueblos; como se demuestra por el hecho de que posteriormente enjambres de niños se escaparon de las casas paternas y marcharon a Marsella, embarcándose para Tierra Santa. Pocos llegaron, y los demás fueron vendidos como esclavos, por los mercaderes, a los sarracenos.

Finalmente, después de grandes trabajos y dolorosas pérdidas, los ejércitos ordenados consiguieron su propósito y tomaron posesión de todos los famosos lugares santos: Belén, Getsemaní, Gólgota, el Sepulcro del Señor. En todo este suceso, en todas las acciones de los cristianos, manifestábase siempre el enorme contraste, que consistía en pasar el ejército cristiano de las mayores atrocidades y violencias a la más alta contrición y humildad. Cubiertos aún de la sangre de los habitantes de Jerusalén, postráronse los cristianos ante el sepulcro del Salvador; elevando al cielo las más inflamadas oraciones.

Así llegó la cristiandad a estar en posesión del bien supremo. Realizó honradamente la obra de conquistar para ella ese presente. Por otra parte, fundó también otros reinos y principados a su manera. La misma imprudencia y torpeza que presidió a las victoriosas expediciones de los cruzados –que murieron a millares–, fue también la norma en la fundación y organización de aquellos reinos. Se fundó un reino de Jerusalén, en el cual se introdujo el sistema feudal, constitución que era la peor que podía establecerse frente a los sarracenos. Otra cruzada conquistó en 1204 a Constantinopla, fundando en ella un reino cristiano. La cristiandad había satisfecho, pues, su necesidad religiosa. Ya podía libremente pisar sobre las pisadas del Señor. Grandes cargas de tierra fueron traídas a Europa de Tierra Santa. De Cristo mismo no podían obtenerse reliquias; las reliquias supremas fueron el Santo Sudario, la Santa Cruz y, por último, el Santo Sepulcro.

Pero en el sepulcro es donde está situado propiamente el punto en que se verifica la inversión. En el sepulcro es donde toda la vanidad de lo sensible fenece. En el sujeto negativo del "esto" arruínase la vanidad de lo sensible. Ante esta tumba vacía hubo de descomponerse y deshacerse la opinión de la cristiandad, que creía poder encontrar su último y máximo bien en

una existencia sensible. Los cristianos conquistaron Jerusalén, pero volvieron, trayendo en su espíritu lo contrario justamente de lo que habían buscado. Ante el Santo Sepulcro desaparece toda vanidad de la opinión. Ante el Santo Sepulcro la grave y seria verdad se abre paso. La inversión tiene lugar ante la negatividad del "esto", de lo sensible; aquí se confirman las palabras: "ni permitirás que tu santo vea corrupción" (Salmos, 16, 10; Ac. Apóst. II, 27, 31). En la tumba no había de encontrar la cristiandad lo último de su verdad. Al borde de este sepulcro oyó la cristiandad la misma respuesta que los discípulos oyeron cuando fueron a buscar el cuerpo del Señor: "¿Por qué buscáis entre los muertos al que vive? No está aquí; mas ha resucitado." (Lucas XXIV, 5, 6). No en lo sensible, no en la tumba, no entre los muertos habéis de buscar el principio de vuestra religión, sino en el espíritu vivo, en vosotros mismos. Con la resurrección de Cristo bajó el espíritu sobre la comunidad; el espíritu es algo viviente, no algo sensible. La idea enorme de la unión de lo finito con lo infinito se convirtió –según hemos visto– en lo inespiritual, en cuanto que lo infinito fue buscado como un "esto", como situado en una cosa exterior, completamente aislada. La cristiandad encontró la tumba vacía: no encontró la unión de lo profano con lo eterno. Por eso perdió Tierra Santa. La cristiandad quedó desilusionada prácticamente. El resultado que obtuvo fue de índole negativa; consistió en comprender que la única existencia natural que corresponde al "esto" por ella buscado era la conciencia subjetiva y no una cosa exterior. Comprendió que el "esto", considerado como la unión de lo profano con lo eterno, no es sino el ser espiritual de la persona. Así el mundo adquiere la conciencia de que el hombre tiene que buscar en sí mismo el "esto", que es de naturaleza divina. Así es como la subjetividad recibe una justificación absoluta y tiene en sí misma la determinación de la referencia a lo divino. La verdad

de la religión no puede ser conseguida de un modo sensible; es algo espiritual y solo en espíritu puede ser comprendida. Este conocimiento es el resultado más alto, el resultado absoluto de las cruzadas. Por eso los cristianos hubieron de perder nuevamente el Santo Sepulcro. Reconocieron que habían de concebir el cristianismo de un modo espiritual. Desapareció entonces la tendencia fantástica a alcanzar lo espiritual por medio de una localidad sensible. Este fue el fruto bendito de las cruzadas. No puede hablarse aquí ni de provecho ni de pérdida, ni tampoco de influencia, sino de los frutos que trajo este movimiento. Y estos frutos consisten en que para el espíritu la inmediatez existe sólo en la negación de la sensibilidad; en que el espíritu cristiano ha tenido que colocar el "esto" sensible fuera de sí mismo, justamente porque el "esto" sensible es algo exterior al espíritu. Desde ahora comienza la época de la confianza en sí mismo, de la actividad del hombre por sí mismo. Junto al Santo Sepulcro, el Occidente se despidió para siempre del Oriente y concibió su principio de la libertad subjetiva infinita. Nunca ya la cristiandad volvió a actuar como un todo.

Cruzadas de otra especie, más bien guerras de conquista, pero caracterizadas por el momento religioso, fueron las luchas que en España se sostuvieron contra los sarracenos. Los cristianos habían sido reducidos por los árabes a un rincón de la península. Pero llegaron a ser fuertes por las luchas y las divisiones de los sarracenos en España y en África. Los españoles, en unión de caballeros francos, emprendieron frecuentes expediciones contra los sarracenos. Y estos encuentros de los cristianos con los caballeros orientales contribuyeron a que aquéllos acogieran la libertad y perfecta independencia del alma oriental. También hubo cruzadas contra los prusianos y lituanos. Varias cruzadas se llevaron asimismo a cabo contra los habitantes del sur de Francia; estas empero llenan de horror el ánimo. En el sur de

Francia se había producido una hermosa cultura. Los trovadores habían hecho florecer una libertad de costumbres, semejante a la que hubo bajo los emperadores Hohenstaufen; pero con la diferencia de que aquella llevaba en sí algo de afectación, siendo esta en cambio más íntima. Pero lo mismo que en la Italia del norte, también en el sur de Francia habían encontrado acceso exaltadas representaciones de la pureza; y los papas mandaron predicar la cruzada contra este país. *Santo Domingo* marchó allá con numerosas tropas, que despojaron de sus bienes y mataron del modo más terrible a culpables e inocentes y asolaron por completo el magnífico país y su cultura floreciente. He aquí otra consecuencia de las cruzadas; lo guerrero se une con lo religioso; se mata para servir a la Iglesia y, en especial, para el fin de propagar el cristianismo. La religión se convierte en una actividad militar; el cristianismo se ensangrienta; las cruzadas preparan la Inquisición y las hogueras.

Con las cruzadas, la autoridad de la Iglesia llegó a ser completa; la Iglesia había producido el desorden de la religión y del espíritu divino y había convertido el principio de la libertad cristiana en una injusta e inmoral servidumbre de los espíritus; por lo tanto, no había reprimido, ni hecho desaparecer la arbitrariedad y la violencia injustas, sino que las había puesto en las manos de los jefes eclesiásticos. En las cruzadas, el papa estaba a la cabeza del poder temporal; el emperador, como los otros príncipes, era sólo una figura secundaria, que debía dejar hablar y hacer al papa, jefe visible de la empresa. Ya hemos visto cómo los Hohenstaufen, con un espíritu caballeresco, noble y culto, hicieron frente a este poder, al que el espíritu ya no oponía resistencia, y cómo sucumbieron por fin a la Iglesia, que suficientemente elástica, esquivó toda resistencia y no quiso saber nada de una conciliación. La decadencia de la Iglesia no había de ser obra de un poder claro y patente. Era desde dentro, desde

el espíritu, y desde abajo, desde donde le amenazaba la ruina. El hecho de que no se alcanzase el alto fin de la satisfacción, por medio del goce del presente sensible, tenía que debilitar desde luego el prestigio papal. Los papas tampoco lograron su fin, de poseer duraderamente la Tierra Santa. El celo por las cosas sagradas había decaído en los príncipes. Con infinito dolor, los papas les dirigían apremiantes invitaciones; pero tantas veces como lo hicieron, su corazón quedó traspasado por la derrota de los cristianos; sus quejas fueron vanas; y no pudieron nada. El espíritu, decepcionado en su anhelo de poseer el sumo presente sensible, se retiró en sí mismo. Prodújose una primera y profunda ruptura. Desde ahora vemos al espíritu moverse en forma que, remontando por encima de la existencia, cruel e irracional, ya se vuelve sobre sí y trata de buscar en sí mismo la satisfacción, ya se dirige a la realidad de los fines universales y justificados, que son precisamente los fines de la libertad. Hay que indicar ahora las aspiraciones que surgieron de aquí; ellas fueron las que prepararon al espíritu para comprender el fin de su libertad, en la mayor pureza y justificación.

Entre estas aspiraciones y preparativos, hay que contar, en primer término, la fundación de órdenes monásticas y órdenes militares, que debían ser una realización de lo que la Iglesia había expresado determinadamente: renunciar formalmente a la propiedad, a la riqueza, al placer, a la voluntad libre, renuncia considerada por la Iglesia como lo supremo. Los monasterios y los demás institutos, en los cuales se hacían estos votos y renuncias, estaban hundidos por completo en la corrupción del mundo temporal. Mas ahora el espíritu trata de realizar, dentro del principio de la negación y puramente en sí mismo, lo que la Iglesia había ordenado. La ocasión para ello fueron las muchas herejías que surgieron, llenas de exaltación y fanatismo en el sur de Francia y en Italia, y la incredulidad creciente; la cual, sin

embargo, no le pareció a la Iglesia, y con razón, tan peligrosa como aquellas herejías. Contra estas manifestaciones se levantan nuevas *órdenes monásticas*, principalmente los franciscanos, frailes mendicantes, cuyo fundador, *San Francisco de Asís*, animado por la más grandiosa exaltación y por el éxtasis, pasó la vida en continua lucha en pro de la suprema pureza. La misma dirección dio a su orden. La más extremada piedad, la renuncia a todos los placeres, en oposición a la creciente mundanalidad de la Iglesia, las continuas penitencias, la máxima pobreza (los franciscanos vivían de las limosnas cotidianas) fueron lo propio de esta orden. Junto a ella se levantó, casi al mismo tiempo, la orden dominicana, fundada por *Santo Domingo*; su misión era especialmente la predicación. Los monjes mendicantes se propagaron de un modo increíble por toda la cristiandad; eran por una parte el ejército apostólico y permanente del papa, mientras por otra se oponían fuertemente a su entrega a lo temporal. Los franciscanos fueron un sólido apoyo de *Luis de Baviera* contra las pretensiones papales. Asimismo salió de ellos la determinación de que el concilio general de la Iglesia está por encima del papa. Pero poco más tarde también ellos se hundieron en la torpeza y la ignorancia. Análoga dirección de las aspiraciones hacia la pureza del espíritu tenían las órdenes militares. Ya se ha señalado el peculiar espíritu caballeresco que se había desarrollado en España en la lucha con los sarracenos; este espíritu se difundió, con las cruzadas, sobre Europa entera. El salvajismo, el afán de rapiña, satisfecho y afirmado por la propiedad, limitado por la reciprocidad, transfiguróse mediante la religión y se encendió en el espectáculo de la infinita nobleza de la valentía oriental. Pues también el cristianismo tiene en sí el momento de la infinita abstracción y libertad, y por eso el espíritu caballeresco oriental encontró en los corazones occidentales una resonancia, que desarrolló en ellos una virtud más noble. El espíritu

caballeresco se manifestó con singular belleza en España; los caballeros germanos son más rudos y a la vez más frívolos. La caballería en España era tan pura, que pudo soportar incluso su escarnio en Don Quijote; y aun en este aparece noble y bella. La flor de toda caballerosidad es el *Cid* español, de quien poseemos los más hermosos romances, llenos de vivo e intenso colorido. En esta época vemos reales manifestaciones del mundo superior; habiendo desaparecido la ilusión de que se puede encontrar lo verdadero en lo externo, brota la propia energía desplegándose bellamente.

Se fundaron, pues, órdenes militares semejantes a las órdenes monásticas. A sus miembros les fue impuesto el mismo sacrificio que a los monjes, el abandono de todo lo temporal; pero a la vez los caballeros tomaron sobre sí la protección de los peregrinos; según esto, su deber era, ante todo, el valor caballeresco. Por último, estaban obligados a cuidar de los pobres y los enfermos. Las órdenes de caballería se dividieron en estas tres: la orden de los Caballeros de San Juan, la orden de los templarios y la orden teutónica. Estas asociaciones se distinguían por esencia del principio egoísta del feudalismo. Con un valor casi suicida, los caballeros se sacrificaban por el procomún. Estas órdenes salen, pues, del círculo de lo existente, y forman una red de fraternidad sobre Europa entera. Pero también estos caballeros descendieron a los intereses ordinarios de la vida y sus órdenes se convirtieron posteriormente en un asilo de la nobleza en general. A la orden de los templarios se la llegó a acusar de haberse formado una religión propia, e incitada por el espíritu oriental, de haber negado a Cristo.

c) *El progreso de la conciencia.* – El "esto" era lo que el espíritu había demandado y había querido tener por suyo: el "esto" como algo exterior. El espíritu no ha podido encontrar el más

allá como tal "esto"; el mundo se ha convertido, pues, para el espíritu en lo que para él tiene interés. Esta naturaleza que el espíritu encuentra frente a sí es sin duda el espíritu mismo, pero como algo distinto de él; y por eso la vuelta en sí resulta para el espíritu un trabajo, que ahora se justifica. Después de haber reconocido que el "esto" sensible no se encuentra en la Iglesia, sino fuera de ella, el hombre se vuelve hacia el mundo, mantiene una relación práctica con el mundo, está en el mundo seguro de sí mismo; y hace por tanto libre al mundo, como él mismo es libre. Esto es lo que surge ahora en el mundo; los hombres han llegado a sentir la alegría de la vida terrena y el interés por ella y con esto empieza una situación del espíritu enteramente nueva, un segundo período, la tranquila relación del espíritu con el mundo y con la naturaleza como el "esto". Vemos, pues, cómo la cristiandad vuelve paulatinamente de los falsos caminos por donde buscaba su satisfacción y toma desde ahora una dirección hacia fines universales superiores, que están justificados en sí y que son fines del más acá, de lo presente. La experiencia de que la satisfacción no se encuentra en el sepulcro, ha empujado al espíritu de nuevo hacia sí; lo ha incitado a volver su mirada hacia lo que le toca más de cerca, hacia su actividad.

La primera forma que toma esto consiste en que se animan la industria y el comercio de toda índole, especialmente en las costas meridionales de Europa, en las ciudades italianas y en Cataluña, en Alemania, a orillas del Rin y del Danubio, donde se fundan nuevas ciudades; como también hacia el Este surgen ciudades en lucha con los eslavos. Aparecen la liga hanseática y otras uniones para fines análogos. El trabajo en el elemento sensible encuentra aquí su lugar, ya que está excluido por la Iglesia. Esto trae una dilatación de la existencia exterior; la actividad práctica robustece la confianza del entendimiento en sí mismo. Se realizan muchos *inventos*, de los cuales resulta superfluo preguntar si han

sido hechos en Occidente o no; pues lo característico es que sólo ahora se hace general el empleo de esos inventos.

Hay que mencionar principalmente dos inventos, el de la *pólvora* y más tarde el de la *imprenta*. De aquella se sabe, a lo sumo, que la descubrió el monje *Bertoldo Schwarz*.[1] Pero lo importante es que su descubrimiento transformó el carácter del arte militar. Fue un medio decisivo para emancipar al hombre de la fuerza física particular e igualar las clases. La humanidad necesitaba de la pólvora; y la pólvora al punto surgió. Las fortificaciones de los castillos, los medios de protección particular, el arnés y la coraza, eran armas defensivas, individuales, costosas y quedaron privadas de valor; el poder de la diferencia entre el señor y el siervo desapareció con esto. Es un reproche habitual que se hace a las armas de fuego, el de que con su ayuda el más bravo puede ser muerto por el más cobarde. Se puede lamentar, sin duda, la decadencia o la disminución de valor que experimenta la valentía personal (el más bravo y más noble puede ser muerto por un ruin, desde lejos, desde un escondrijo); pero en verdad esto ha exaltado el valor superior, más espiritual, más racional, más circunspecto; el mando se convierte ahora en lo capital. Ya entre los antiguos el individuo ponía su seguridad en la cohesión del conjunto; a la pólvora toca el mérito de desterrar totalmente el odio individual contra el enemigo aislado. El guerrero va tranquilo hacia la muerte, sacrificándose por lo universal; y éste es precisamente el valor de las naciones cultas, que no ponen su fuerza en el brazo sólo, sino esencialmente en el entendimiento, la dirección, el carácter del jefe y, como entre los antiguos, en la cohesión y la conciencia del conjunto. Las guerras son ahora también menos sangrientas, porque todos pueden reconocer el peligro ya desde lejos.

[1] Franciscano, que se dice descubrió una mezcla detonante hacia 1330.

La imprenta ha dado satisfacción a la necesidad de estar en mutua relación de un modo ideal, y ha nacido de esta necesidad.

Inmediatamente enlazados con estos se hallan los *descubrimientos geográficos*, la epopeya naval de los portugueses, que doblaron el promontorio de Buena Esperanza, y el descubrimiento de América, mediante el cual la caballería española encontró un nuevo modo de acción. En esta salida hacia el exterior, en un elemento que parece ser en primer término lo contrario de la valentía, se ensanchó su valentía.

Íntimamente unido a todo esto se halla el nacimiento de la libertad en las *ciudades*. Ya hemos expuesto anteriormente en detalle cómo se formaron estas. Cuando la conciencia subjetiva se actualiza en la naturaleza exterior, el hombre se ve obligado a conservarse en ella de un modo general; necesita someterse a la naturaleza general de este objeto, venciendo sus meros apetitos, la rudeza y la torpeza; es decir, se hace culto. Y cuando actúa de un modo universal, el hombre se sabe a la vez justificado en este trabajo. Fórmanse asociaciones, primero con este fin exterior; mas luego, con el fin de la libertad civil. Así nace un nuevo elemento en la cristiandad europea, elemento que es distinto de la Iglesia, e incluso excluido de ella, y asimismo opuesto al feudalismo, a la relación de señorío y servidumbre. Este principio tiene por contenido una libertad racional aunque de extensión limitada, como libertad de la propiedad, del trabajo, etc.; pero por el contenido es libertad racional. En el otro sistema queda indeterminado si el contenido es racional o no; está reconocida ciertamente la propiedad privada, pero hay también propiedad que no debería ser propiedad privada, por ejemplo, el derecho de pernada, los ministerios, etc. Los dos sistemas entran ahora en colisión; surge ésta en las bellas repúblicas italianas, que hoy ya no son nombradas pero cada una de las cuales tiene su bella historia peculiar. Se forman en Italia repúblicas que florecen y

son independientes, mientras por otra parte se despedazan en desventuradas luchas.

Así nacen las *clases*, la clase de los campesinos, la de los burgueses, la de los señores temporales y espirituales. Estas son las cuatro clases esenciales; en la India aparecen en forma de castas. Su diferencia se funda en la relación con las circunstancias de la vida. También aquí se han convertido parcialmente en diferencias naturales. Pero más esencial es que hayan sido determinadas y fijadas jurídicamente. Jurídico es sólo lo que emana de la voluntad, no simplemente una ley natural, reconocida universalmente a la vez por la parte contraria. Es de observar que se trata de clases de la sociedad civil, pero que se han convertido a la vez en diferencias y determinaciones del poder político; ambas cosas están enlazadas. Hoy día se ha olvidado que las clases tienen este carácter doble, y suelen considerarse meramente en su significación política; no radican, pues, en la determinación que se funda en el diferente modo de vivir. Los señores, la alta nobleza, eran los poseedores del poder político; pero también los miembros de las ciudades tenían propio valor político. La clase campesina estaba más o menos excluida; en Suiza, por ejemplo, llegó a formar Estados enteros.

Estas clases se han convertido en algo jurídicamente fijo, y no sólo establecido políticamente en una constitución; de suerte que tenían la forma de una propiedad privada, lo cual es contrario a la naturaleza del Estado. El Estado, en su conjunto, decayó con esto más o menos; pero por otro lado las determinaciones políticas se hicieron por lo mismo infinitamente fijas. Aquí se revela la diferencia entre los países occidentales y los orientales y mahometanos, que no tienen una fijeza semejante en las diferencias políticas. La unidad en Oriente es sólida, abstracta, fanática; la unidad en Europa, por el contrario, es una fijación permanente, duradera, inteligente, de las circunstancias. Con

esto se enlaza la herencia regular del trono, y más tarde la indivisibilidad del país; ambas cosas han nacido de esta modalidad fija jurídico-privada. Destacando este punto y oponiéndolo a lo oriental, se puede desarrollar la diferencia entre la legalidad europea y el desorden oriental.

Otra dirección es la que tiene por objeto la *ciencia*. El desarrollo del pensamiento, de lo universal abstracto, tiene aquí su comienzo. Ya aquellas hermandades para un fin común, al que los miembros están sometidos, indican que empieza a prevalecer algo universal, que llegó paulatinamente al sentimiento de su fuerza. El pensamiento se orientó primeramente, como hemos visto, hacia la teología, que se había convertido en filosofía bajo el nombre de teología escolástica. La filosofía y la teología tienen lo divino por objeto común, y cuando la teología de la Iglesia fue un dogma fijo surgió el movimiento dirigido a justificar este contenido ante el pensamiento. El célebre escolástico *San Anselmo* dice: "Cuando se ha llegado a la fe, constituye una negligencia el no convencerse también, por el pensamiento, del contenido de la fe". Mas el pensamiento no era de este modo libre, porque el contenido le era dado; y la dirección de la filosofía era demostrar este contenido. Pero el pensamiento condujo a una multitud de determinaciones que no se habían desarrollado inmediatamente en el dogma, y en cuanto que la Iglesia no había establecido nada sobre ellas, estaba permitido discutirlas. La filosofía era, sin duda, una *ancilla fidei*, pues estaba sometida al contenido fijo de la fe; pero, inevitablemente, había de surgir la oposición entre el pensamiento y la fe. Europa, que había ofrecido el espectáculo de las luchas caballerescas, desafíos y torneos, fue entonces el escenario del torneo de los pensamientos. Es increíble hasta qué punto se desarrollaron las formas abstractas del pensamiento, y cuán grande era la destreza de los individuos para moverse entre ellas. Cuando la razón

supone doctrinas dadas, el contenido de la filosofía, necesariamente, no es la razón, no es un pensamiento libre, sino tan sólo un pensamiento formal. Así se investigaba, especulativamente, por ejemplo, por qué Dios no ha venido al mundo en forma de mujer, o de asno o de calabaza, y cómo habría predicado en este último caso; cómo fue posible la inmaculada concepción de la madre de Dios; si los ángeles tienen órganos genitales; cómo se habrían reproducido Adán y Eva si no hubiesen cometido el pecado original. El primero que expuso en penetrante síntesis las contradicciones no resueltas de la doctrina de la Iglesia fue *Abelardo*, el celebre escolástico de París. Este torneo de pensamientos como espectáculo y juego (pues no se disputaba sobre las doctrinas dogmáticas mismas, sino tan sólo sobre las formas), fue cultivado y desarrollado, principalmente en Francia.

Paulatinamente fue, pues, formándose la oposición del pensamiento y de la Iglesia. Llegan de Grecia sabios y empieza a florecer el estudio de la literatura griega. El mundo encuentra gusto en estas cosas puramente espirituales; la auténtica filosofía aristotélica expulsa a la escolástica. Sobre todo lo cual, así como sobre la significación del arte para el despertar del espíritu moderno, se dirá posteriormente lo necesario.

6. *El origen de la monarquía*

El cambio de dirección en la conciencia conduce necesariamente a nuevas formas del conjunto ético. Debemos, pues, examinar ahora los movimientos prácticos en el Estado. El progreso tiene un aspecto negativo, que consiste en la explosión de la arbitrariedad subjetiva y la individualización del poder; el afirmativo es el nacimiento de un poder supremo y común, de un poder público como tal, cuyos súbditos tienen los mismos

derechos, y en que la voluntad particular está sometida al fin sustancial. Tal es el progreso que de la dominación feudal va a la *monarquía*. El principio de la dominación feudal es el poder externo de ciertos individuos; sólo hay deberes de la personalidad. La soberanía de los príncipes y dinastas carece de principio jurídico en sí misma; son vasallos de otros príncipes más altos, señores feudales, para con los cuales tienen deberes, pero que no cumplen sino cuando aquellos saben obligarlos a ello por la violencia, por su carácter o a cambio de mercedes; lo mismo que los derechos del señor feudal sólo son resultado de la violencia, y su cumplimiento y prestación sólo puede ser asegurado por una violencia continua. La voluntad del señor es pura arbitrariedad personal. El principio monárquico es justamente lo contrario; es también un poder supremo, pero sobre individuos cuyo albedrío no tiene fuerza propia; es un poder que ya no consiste en la lucha de dos voluntades. El poder supremo de la monarquía es esencialmente un poder político y tiene en sí el fin jurídico sustancial. La dominación feudal es una poliarquía; no hay más que señores y siervos. En la monarquía, por el contrario, hay un señor y ningún siervo; la monarquía ha roto la servidumbre y en ella prevalecen el derecho y la ley; de ella brota la libertad real. Los dinastas son funcionarios públicos y constituyen un organismo político, que tiene en sí un nexo. En la monarquía queda, pues, reprimida la arbitrariedad de los individuos y establecida una organización total de soberanía. Es dudoso si en la represión de esta atomización y en la resistencia de la misma influyó la intención jurídica o sólo la arbitrariedad. La resistencia contra el poder del rey se llama libertad y es alabada como justa y noble, mientras sólo se piensa en la representación de la arbitrariedad. Pero mediante el poder total arbitrario de uno solo, fórmase un organismo total; en comparación con el estado en que cada punto individual constituía un lugar de arbitrariedad

violenta, hay ahora muchos menos puntos que sufren violencia arbitraria. La gran extensión territorial hace necesarias disposiciones generales para asegurar la coherencia del conjunto; y los que mandan dentro de estos distritos son a la vez y esencialmente súbditos. Los vasallos se convierten, pues, en funcionarios públicos, encargados de cumplir las leyes del Estado. Pero como la monarquía nace del feudalismo sigue teniendo al principio el carácter de éste. Los individuos pierden su derecho individual y pasan a constituir clases y corporaciones; los vasallos se convierten en clases y resultan todavía más poderosos, por esta su unión en clases; frente a ellas forman las ciudades otros poderes de comunidad. De este modo el poder del soberano ya no puede ser meramente arbitrario. Necesita del asentimiento de las clases y las corporaciones; y si el príncipe quiere tener éste ha de ser necesariamente justo y equitativo.

Vemos ahora cómo empiezan a formarse Estados. El feudalismo no conocía Estados. El tránsito a la monarquía se verifica de tres maneras. Primera: el señor feudal se hace dueño de sus vasallos independientes, reprimiendo su poder particular, de suerte que los individuos ya no siguen siendo, autónomos, y el señor se convierte en único soberano. Segunda: los príncipes se hacen totalmente libres de la relación feudal y señores territoriales de sus propios Estados. Y tercera y última: el señor feudal supremo une de un modo más pacífico las soberanías particulares con la suya propia y particular, y se convierte así en señor del todo.

Las transiciones históricas no son ciertamente tan puras como se han presentado aquí; con frecuencia se dan varias a la vez, pero siempre prepondera una u otra. Lo importante es que esta formación del Estado exige como base y supuesto una nación particular, puesto que se necesita ser una nación particular, para constituir un Estado peculiar y diferenciado. Exis-

ten naciones particulares, que son por naturaleza una unidad y tienen la tendencia absoluta a formar un Estado. No todas han logrado llegar a esta unidad de Estado; debemos considerarlas ahora separadamente en este respecto.

Por lo que concierne, en primer término, al Imperio romano, al cual pertenecen Alemania e Italia, la unión de ambos países nace precisamente de la representación del Imperio. La soberanía temporal debía constituir un todo, unida con la espiritual; pero esta forma degenera cada vez más en una lucha y no puede tener lugar realmente. En Alemania e Italia, el tránsito del feudalismo a la monarquía se verificó rompiéndose por completo la relación feudal; los vasallos se tornan monarcas independientes.

En *Alemania* había habido siempre una gran diversidad de pueblos; suavos, bávaros, francos, turingios, sajones, borgoñones y los eslavos germanizados. En Mecklenburgo, Brandenburgo, a lo largo del Elba, se habían establecido wendas, y también en una parte de Sajonia. En Austria se asentaron eslavos, checos, etc. Así, pues, no podía producirse una confederación como en Francia. Una situación análoga existía en Italia. Los lombardos se habían establecido en ella, mientras los griegos conservaban aún el Exarcado y la Baja Italia. En la Baja Italia formaron más tarde los normandos un reino propio y los sarracenos poseyeron por algún tiempo Sicilia. Después de la caída de los Hohenstaufen, la disolución llegó a la violencia más completa; una barbarie general se apoderó de Alemania, que se descompuso en muchos centros de soberanía. Era máxima de los príncipes electores elegir por emperadores a hombres débiles; y aun los electores vendieron a veces la dignidad imperial a extranjeros. La unidad del Estado desapareció de hecho. Formáronse una multitud de puntos, cada uno de los cuales era un Estado ladrón: el derecho feudal se había desatado en verdadero bandolerismo y los príncipes poderosos

se constituyeron príncipes reinantes. Después del interregno, fue elegido emperador el *conde de Habsburgo*, y la dinastía habsburguesa ocupó el trono imperial casi constantemente. Estos emperadores estaban reducidos a procurarse un poder doméstico, pues los príncipes no querían concederles ninguno político. Pero aquella completa anarquía fue rota al fin mediante asociaciones para fines universales. Asociaciones menores eran ya las mismas ciudades; pero ahora se formaron *ligas de ciudades*, en interés común contra el bandolerismo; tales fueron la liga hanseática en el norte, la liga renana de las ciudades ribereñas del Rin, la liga de las ciudades suabias. Todas las ligas estaban dirigidas contra los dinastas; e incluso hubo príncipes que apoyaron a las ciudades, para ir en contra del estado de guerra e instaurar la *paz general del país*. La situación que había imperado durante la dominación feudal, se da a conocer por aquella infame asociación de la justicia criminal o más bien justicia privada, que celebraba sesiones secretas y actuaba bajo el nombre de la Vehma, particularmente en el noroeste de Alemania. También se formó una sociedad de aldeanos. En Alemania los aldeanos eran siervos; muchos de ellos se refugiaban en las ciudades o se establecían como libres en las cercanías de las ciudades. Pero en Suiza se formó una hermandad aldeana; los aldeanos de Uri, Schwit y Unterwalden estaban bajo el gobierno de prebostes imperiales; estos cargos de prebostes no eran propiedad privada, sino funciones imperiales, que los Habsburgos trataron de convertir en propiedad de la Casa imperial. Los aldeanos, con mazas de madera y de hierro erizadas de puntas, fueron victoriosos en la lucha contra la arrogante nobleza, revestida de sus arneses, armada de lanza y espada y ejercitada caballerescamente en el torneo. Como ya hemos dicho, tuvo singular importancia el hecho de que contra la prepotencia de la armadura se encontrase otro medio técnico, la pólvora.

En *Italia*, como queda dicho, se repite el mismo espectáculo que vemos en Alemania; los distintos puntos se hacen independientes. La guerra se convirtió allí con los *condottieri* en una verdadera profesión. Las ciudades debían mirar por su industria y comercio, y tomaban a su servicio soldados, cuyos jefes se convirtieron frecuentemente en dinastas; *Francisco Sforza* llegó a hacerse duque de Milán. De Florencia se adueñaron los *Médici*, una familia de comerciantes. Lo mismo pasó con las demás grandes ciudades de Italia. Pero aquellas grandes ciudades sometieron a su vez a una multitud de otras más pequeñas y de dinastas. La confusión y las guerras no eran menores que en Alemania. Asimismo se formó un dominio papal. También aquí se habían hecho independientes multitud de dinastas; poco a poco fueron sometidos todos a la soberanía única del papa. La absoluta justificación de esta sumisión, en sentido ético, se ve claramente en la célebre obra de Maquiavelo *El príncipe*. Con frecuencia se ha rechazado con horror este libro, considerándolo lleno de las máximas de la más cruel tiranía; pero en el alto sentido de la necesidad de que se formase un Estado, ha establecido Maquiavelo los principios según los cuales tenían que formarse los Estados en aquellas circunstancias. Había que reprimir completamente a los distintos señores y señoríos; y si nosotros no podemos unir con nuestro concepto de la libertad los medios que Maquiavelo nos da a conocer como los únicos plenamente justificados, porque implican la violencia más desconsiderada, todas clases de engaño, el asesinato, etc., hemos de confesar que los dinastas que debían ser sometidos sólo podían ser atacados de ese modo, pues a una total falta de conciencia moral unían una perfecta abyección. Tan miserables jefes desgarraron a Italia, la oprimieron y la llenaron de todas las crueldades; hasta que se formó poco a poco un Estado mejor.

En *Francia* sucedió el caso inverso que en Alemania e Italia. Durante varios siglos, los reyes de Francia sólo poseyeron un territorio muy pequeño; de tal modo que muchos de sus vasallos eran más poderosos que ellos. Pero poco a poco empezó la monarquía a conseguir más poder; para lo cual fue muy provechoso a la dignidad regia el ser hereditaria. También ganó consideración porque las corporaciones y las ciudades se hacían confirmar sus derechos y privilegios por el rey, y las apelaciones al tribunal feudal supremo, al tribunal de los pares, compuesto por doce pares, eran cada vez más frecuentes. El rey llegó a gozar de general consideración, porque siempre concedía su protección contra los opresores. Francia empezó entonces a ser considerada como el centro de la cristiandad; de allí partieron las primeras cruzadas que por ejércitos franceses fueron llevadas a cabo; allí se refugiaban los papas en sus luchas con los emperadores alemanes y con los príncipes normandos, napolitanos y sicilianos y aun establecieron durante algún tiempo su sede permanente. Pero lo que ayudó esencialmente al rey a ser considerado también por sus poderosos vasallos, fue su creciente poder personal. De muy variados modos, por herencia, por matrimonio, por la fuerza de las armas, etc., habían llegado los reyes a poseer muchos condados y varios ducados. Mas los duques de Normandía se habían convertido en reyes de Inglaterra; y Francia se encontró frente a una gran potencia, a la que el interior estaba abierto por la Normandía. Quedaban asimismo ducados poderosos. El rey, a pesar de ello, no se había convertido meramente en señor feudal, como los emperadores alemanes, sino también en príncipe reinante; tenía debajo de sí una multitud de barones y ciudades, que estaban sometidos a su jurisdicción inmediata, y *Luis XI* introdujo con carácter general las apelaciones a la Corte real de justicia. Las ciudades llegaron a tener gran importancia. Cuando el rey necesitaba dinero y esta-

ban agotados todos los medios, como los impuestos y las contribuciones forzosas de toda clase, se dirigía a las ciudades y trataba particularmente con ellas. *Felipe el Hermoso* fue el primero que convocó a los diputados de las ciudades, como tercer estado, en la asamblea del clero y de los barones, en el año 1302. Este rey consolidó de un modo extraordinario su poder, mediante una mejor organización de la administración de justicia. Sin duda se trataba solamente de la autoridad del rey y de los impuestos; pero las ciudades, aunque no participaban directamente en la legislación, consiguieron importancia y poder en el Estado y de este modo también una influencia sobre la legislación. Los aldeanos y las ciudades adquirieron la posición de brazos del Estado. Sorprende particularmente, que los reyes de Francia declarasen que los aldeanos siervos podían rescatarse, en las tierras de la corona, por un precio mínimo. De este modo los reyes de Francia llegaron muy pronto a tener un gran poder. Francia estaba en inteligencia con la Sede pontificia, y tenía la prioridad en la cultura poética y científica. El florecimiento de la poesía por obra de los trovadores, y el desarrollo de la teología escolástica, cuyo centro principal era París, dieron a Francia una cultura que la anteponía a los restantes Estados europeos, y le creaba consideración en el extranjero. Los reyes de Francia tenían Parlamento, tribunales de vasallos y tribunales reales. El tribunal supremo real era el de los doce pares al que debían apelar los súbditos. Con estas instituciones se produjo ya en el siglo XIII un estado de paz, mientras en Alemania reinaba aún la peor anarquía, que ni siquiera los sanguinarios tribunales secretos lograban suprimir. El rey y las ciudades obraron en común contra las ambiciones de la aristocracia.

Como ya hemos dicho en alguna ocasión, *Inglaterra* había sido subyugada por Guillermo el Conquistador, duque de Normandía, el cual introdujo en ella el feudalismo y dividió el reino

en bienes feudales, que otorgó casi exclusivamente a sus normandos. Se reservó para sí importantes posesiones de la corona. Los vasallos estaban obligados a marchar a la guerra y a sentarse en el tribunal. El rey era tutor de sus vasallos menores. Los vasallos sólo podían contraer matrimonio después de haber obtenido su consentimiento. Sólo poco a poco llegaron los barones y las ciudades a tener importancia propia. Las luchas y contiendas por el trono fueron sobre todo las que les permitieron alcanzar un gran poder. Cuando la opresión y las exigencias por parte del rey eran demasiado grandes, producíanse disensiones e incluso la guerra. Los barones obligaron al rey *Juan* a jurar la *magna charta*, base de la libertad inglesa, es decir, base de los privilegios de la nobleza. Bajo esta libertad, el derecho privado obtiene la preeminencia; ningún inglés debía ser despojado de la libertad de su persona, de sus bienes, ni de su vida, y había de ser juzgado por un tribunal compuesto por sus iguales. Todos debían tener además la libre disposición de sus bienes. El rey no debía tampoco imponer tributos, sin el consentimiento de los arzobispos, obispos, condes y barones. También les fueron confiscados a las ciudades sus antiguos usos y libertades; las ciudades prosperaron pronto, favorecidas por los reyes contra los barones, y llegaron a constituir el tercer estado y a representar el común. Sin embargo, el rey seguía siendo muy poderoso, cuando poseía un carácter enérgico. Los bienes de la corona le otorgaban la debida consideración; pero más tarde fueron poco a poco enajenados o donados, hasta el punto de que el rey llegó a recibir subsidios del Parlamento.

No tocamos en detalle la parte histórica, relativa al modo como los principados se incorporaron a los Estados, y las dificultades y luchas que trajo consigo esta incorporación. Sólo falta decir que cuando los reyes llegaron a tener mayor poder, mediante la debilitación de la constitución feudal, lo usaron unos contra otros, meramente en interés de su dominación.

Francia e Inglaterra se hicieron guerras que duraron cien años. Los reyes trataron siempre de hacer conquistas en el exterior; las ciudades, que eran las que más habían de soportar las cargas e impuestos, se soliviantaban contra esto, y los reyes, para aplacarlas, les concedían importantes privilegios.

En medio de todas estas discordias trataron los *papas* de imponer su autoridad; pero el interés en la formación del Estado era tan fuerte, que poco pudo contra él el interés de los papas en pro de una autoridad absoluta. Los príncipes y los pueblos dejaron gritar a los papas, cuando estos los llamaron a nuevas cruzadas. El emperador *Luis* se opuso con textos de Aristóteles, de la Biblia y del derecho romano, a las pretensiones de la sede pontificia, y los príncipes electores alemanes, ocupados en crear una organización común y penetrados del sentimiento de su derecho y de la justicia de su causa, proclamaron en la Dieta de Rense, del año 1338, y de un modo todavía más determinado en la Dieta imperial de Francfort, su decisión de salvaguardar las libertades y tradiciones del Imperio; y volviéndose abiertamente contra las pretensiones papales, declararon que no necesitaban en sus negocios el asentimiento del Papa, y que la elección de un rey o emperador romano no había menester de ninguna confirmación papal. Ya en el año 1302, con ocasión de una contienda del papa *Bonifacio* con *Felipe el Hermoso*, la asamblea del imperio, convocada por éste, se había pronunciado en contra del papa; pues los Estados y el interés público habían llegado a tener conciencia de ser independientes.

7. *El tránsito a la Edad Moderna*

El cielo del espíritu se aclara para la humanidad. La pacificación del mundo que, como vemos, se acomoda a un orden polí-

tico, iba unida a un vuelo más alto y más concreto del espíritu hacia la humanidad más noble. Se ha abandonado el sepulcro, la muerte del espíritu, y el más allá. El principio del "esto", que había impulsado al mundo hacia las cruzadas, se desenvuelve más bien en el mundo temporal; el espíritu se despliega hacia fuera y se entrega a esta exterioridad. El mundo temporal contiene el principio del "esto", tal como se desarrolla fuera de la Iglesia. El espíritu ha buscado primero la plenitud del "esto" en la Iglesia; pero ha acabado por abandonar la Iglesia. Esta, sin embargo, ha subsistido y conservado el elemento sensible; mas también en ella ha sucedido que lo sensible no ha perdurado como exterioridad, en su inmediación, sino transfigurado por el arte.

Lo sensible se encuentra, pues, también en la Iglesia; sin embargo, está excluido por ella. Pero en tanto que la Iglesia lo sigue teniendo en sí, resulta más íntimo y encuentra su transfiguración; esta transfiguración es el arte. El arte espiritualiza lo sensible, eleva lo exterior a una forma espiritual y expresa un alma, un sentimiento, un espíritu; de suerte que la oración no tiene ante sí una cosa sensible meramente, ni es un acto de piedad con una mera cosa, sitio con lo superior en ella, con la forma animada, sustentada por el espíritu. El espíritu del individuo ya no se conduce con lo sensible, que ha recibido la forma del arte, como con una mera cosa, sino como un alma con algo animado, con algo espiritual. En semejante relación, el espíritu es libre por sí, con referencia a algo cuya imagen es él mismo. Cierto que la piedad puede conocer sentimientos devotos ante lo meramente sensible, y aun la gracia divina puede obrar por medio de lo sensible. Pero lo que debe existir es la verdad en forma objetiva. La cosa no es nada objetivo, nada verdadero en sí; por eso el espíritu no es en ella libre, sino dependiente, sujeto. Hay gran diferencia entre que el espíritu tenga ante sí una mera

cosa, como la hostia, en cuanto tal, o cualquier mala imagen, piedra o leño, o que tenga un cuadro lleno de espíritu, o una hermosa obra de la escultura, en donde un alma entra en relación con un alma y un espíritu con un espíritu. Allí el espíritu se encuentra fuera de sí, sujeto a algo absolutamente ajeno a él, que es lo sensible, lo falto de espíritu. Mas aquí lo sensible es algo bello; y la forma espiritual es lo que le anima y es algo verdadero en sí mismo. Cuando aquella sujeción, la esclava dependencia de algo que tiene una existencia esencialmente exterior, es el punto de vista dominante de una religión, la necesidad del espíritu no puede encontrar su satisfacción en lo bello; antes bien, en tal caso, las imágenes más vulgares, pésimas y abominables representaciones, son mucho más apropiadas para representarle lo divino. La experiencia demuestra que la piedad, cuando reza a las imágenes, honra muy poco las auténticas obras de arte. Pues estas conducen a una interna satisfacción y libertad, mientras que aquella piedad prefiere flotar en una dependencia sorda, inconsciente. Se ha observado que las verdaderas obras de arte, por ejemplo, las Madonnas de Rafael, no gozan de veneración, ni reciben la multitud de ofrendas que otras imágenes malas, que son con más afán buscadas y constituyen el objeto de la mayor devoción y largueza. La piedad pasa de largo junto a aquéllas, siendo así que debiera sentirse íntimamente atraída y cautivada por ellas. Pero tales pretensiones son cosa extraña allí donde sólo existe el sentimiento de la sujeción sin conciencia y del embotamiento servil.

En la época que sigue a las cruzadas, vemos los orígenes del arte, de la pintura; ya durante ella se había producido una poesía peculiar. El espíritu, no logrando encontrar satisfacción alguna, se creó mediante la fantasía figuras más bellas y engendradas de un modo más sereno y más libre que cuanto la realidad le ofrecía. Un nuevo arte nace en Italia. El hombre ha dejado de

satisfacerse con la mera devoción que no sale de sí; y por otro lado ya no admite lo sensible como puramente sensible; quiere espiritualizarlo. Y surgen las obras de arte, que son una expresión sensible de lo puramente espiritual, pero que a la vez embellecen lo sensible. El arte ha surgido pues del principio de la Iglesia. Pero como sólo ofrece representaciones sensibles, resulta en su comienzo algo ingenuo. Por eso la Iglesia lo ha seguido; y es de observar también que el arte, como tal, no podía conducir a la verdad de la religión que el espíritu debía comprender ahora. Pues el arte representa esta verdad tal como aparece, o sea en la forma de algo sensible, no en la forma que le es ajustada por sí misma; por eso la Iglesia pudo servirse del arte. Pero la Iglesia se apartó del espíritu libre, de que había nacido el arte, cuando aquél se elevó hasta el pensamiento y la ciencia.

En segundo término, el arte fue sustentado y realzado por el *estudio de la Antigüedad*, para la cual el Occidente adquiere de nuevo sensibilidad, (el nombre de "humaniora" es muy significativo, pues en las obras de la Antigüedad se honra lo humano y la cultura humana). Así el Occidente entró en conocimiento con lo verdadero y eterno de la actividad humana. Exteriormente, esta resurrección de la ciencia fue producida por la caída del Imperio bizantino. Una multitud de griegos se refugiaron en Occidente e importaron las letras griegas; y no sólo el conocimiento de la lengua griega, sino las mismas obras griegas. Era muy poco lo que de ellas se había conservado en los monasterios; y apenas se conocía la lengua griega. La literatura romana ya era otra cosa; reinaban aquí aún antiguas tradiciones: Virgilio pasaba por un gran encantador (en Dante es el guía del infierno y del purgatorio). Gracias al influjo de los griegos, resurgió la antigua literatura griega. Occidente se había hecho capaz de gozarla y estimarla; aparecieron figuras muy distintas; los griegos instituían en sus obras otras virtudes y mandamientos morales muy

distintos de cuanto conocía el Occidente. Este se encontró con una norma muy distinta sobre lo que se debe honrar, alabar e imitar. El formalismo escolástico fue reemplazado por un contenido totalmente distinto: Platón fue conocido en Occidente, y con esto amaneció un nuevo mundo humano. Las nuevas representaciones encontraron un medio capital para su difusión en la imprenta, recién inventada; esta corresponde, como también la pólvora, al carácter moderno y vino a satisfacer la necesidad de estar en mutua relación de un modo ideal. Mientras el estudio de los antiguos sólo dio a conocer el amor a las hazañas y virtudes humanas, la Iglesia no sintió recelo alguno contra él, sin notar que en aquellas obras exóticas existía un principio totalmente extraño a ella. Un tercer fenómeno digno de mención es aquel desbordamiento del espíritu, aquel afán del hombre por conocer la tierra. El espíritu caballeresco de los heroicos *nautas* portugueses y españoles encontró un nuevo camino hacia las Indias Orientales y descubrió América. También este progreso tuvo lugar aun dentro de la Iglesia. El fin de Colón era particularmente un fin religioso; su designio era emplear en una nueva cruzada los tesoros de los ricos países de las Indias, que estaban aún por descubrir, y convertir a sus habitantes paganos al cristianismo. El hombre averiguó que la tierra es redonda, o sea, algo cerrado para él; y la navegación se encontró facilitada por el medio técnico de la aguja imantada, recién descubierto, con el cual aquélla dejó de ser mera navegación costera. Lo técnico se descubre, cuando surge la necesidad de ello.

Estos tres hechos, la llamada restauración de las ciencias, el florecimiento de las bellas artes, y el descubrimiento de América y del camino de las Indias Orientales, son comparables a la aurora que tras largas tormentas anuncia de nuevo por vez primera un bello día. Este día es el día de la universalidad, que irrumpe al fin, después de la luenga y pavorosa noche de la

Edad Media, fecunda empero en consecuencias; es un día que se caracteriza por la ciencia, el arte y el afán de descubrimientos, esto es, por lo más noble y más elevado que el espíritu humano, libertado por el cristianismo y emancipado por la Iglesia, presenta como su verdadero y eterno contenido.

Lo que se oponía en realidad a esta nueva vida, *la Iglesia*, había caído, por su parte, en la más profunda corrupción. No hay que tomar esta corrupción por casual; era la necesaria y consecuente prolongación de un principio dado. Se habla sin razón de los abusos de la Iglesia; esta expresión hace pensar que no había sucedido nada más sino que algo, en sí bueno, había sido corrompido por fines subjetivos y que bastaba alejar estos abusos para salvar la buena causa. Abuso es un modo habitual de denominar una corrupción; se supone que el fondo es bueno y la cosa misma intachable, pero que las pasiones, los intereses subjetivos en general, la voluntad contingente de los hombres, usan aquella cosa buena como un medio para sus propios fines; por lo tanto bastaría con evitar estas contingencias. Con semejante representación, se salva la cosa y se considera el mal como puramente exterior. Mas el abuso de una cosa se revela exclusivamente en manifestaciones aisladas, mientras que en la Iglesia el principio de la corrupción penetró en todas las venas. Esta corrupción procedía de que la Iglesia no había excluido por completo lo sensible. La corrupción de la Iglesia ha nacido de su propio seno; tuvo su principio en que el "esto" se encuentra en ella como algo sensible, en que lo exterior como tal se encuentra dentro de ella misma. En la esfera del arte, lo sensible está justificado; pero el arte no satisface la última necesidad del espíritu. Ahora bien, ya entonces el espíritu universal había superado lo sensible y se había separado de la Iglesia por esta causa, excluyendo de ella lo espiritual. La Iglesia no toma parte alguna en el espíritu, ni en la ocupación con el espíritu, sino que conser-

va el "esto", la subjetividad sensible, la inmediata, la que no es sublimada y convertida en lo espiritual. Por esta razón, la Iglesia marcha desde ahora a la zaga del espíritu universal; porque éste ha llegado ya a conocer lo sensible como sensible y lo exterior como exterior, a realizarse en lo finito de un modo infinito, y a estar en esta actividad, como una subjetividad válida y justificada, cual en sí mismo. Pues bien, esta relación con el espíritu universal se desarrolla dentro de la Iglesia, como corrupción de la Iglesia.

La Iglesia había vencido las resistencias exteriores y se había hecho la dueña y señora. Pero todo lo que encierra en su propio seno, madura ahora y así nace en ella la contradicción. La determinación que la Iglesia lleva en sus entrañas se despliega necesariamente como corrupción interna, cuando la Iglesia ya no tiene ante sí ninguna resistencia, cuando se ha consolidado. Entonces los elementos quedan en libertad y realizan su determinación. Esta exterioridad dentro de la Iglesia misma es, por tanto, la que se convierte en mal y corrupción y se desarrolla como lo negativo dentro de ella misma. Las formas de esta corrupción son las diversas relaciones en las cuales aquélla se encuentra y en que este momento entra ahora. Aquélla había alcanzado el dominio de lo temporal y trataba todo lo temporal, toda propiedad, como algo negativo, sin introducir en sí lo afirmativo. El papa mismo tenía un dominio temporal, equiparándose con esto a los príncipes temporales, en cuanto a la política y las intrigas; se servía de la excomunión con fines políticos y se arrogó el dominio temporal de todos los bienes temporales, y especialmente los obispados. La sede pontificia se obtuvo por la violencia; eligiéronse papas y antipapas, obispos y antiobispos, y todos estos dignatarios eclesiásticos se hundían cada vez más profundamente en el desprecio público. El tráfico de indulgencias dio a la Iglesia el último golpe.

En la piedad también manifiéstase esta corrupción bajo la forma de sujeción a algo sensible, vulgar, que el piadoso debe adorar como espíritu, y en las más diversas formas de esclavitud a la autoridad, pues estando el espíritu fuera de sí, no es libre y se halla sujeto –fe en los milagros más absurdos y necios, pues se piensa que lo divino existe de un modo totalmente desmenuzado y finito, para fines totalmente finitos y particulares–, y además ambición, libertinaje, toda la corrupción de la grosería y la vulgaridad, de la hipocresía y de la mentira. Todo esto se desata en la Iglesia; pues lo sensible no está sujeto ni cultivado en ella por el entendimiento, sino que se ha hecho libre; y libre de un modo rudo y salvaje. Frente a esto, la virtud de la Iglesia, dirigida contra la sensualidad, resulta sólo abstractamente negativa; huye de la realidad, renuncia al mundo, es una virtud muerta. No llega a ser ética, porque retrae al hombre del círculo de lo viviente, y la suprema virtud reside justamente en este círculo, en la familia.

A un lado, la crudeza del vicio y de los apetitos; al otro la sublimidad de las almas religiosas que lo sacrifican todo. Estos contrastes son todavía más fuertes, por obra del entendimiento con que el hombre aprehende las diferencias en las cuales se siente a sí mismo; y por obra de la energía en que se siente con su fuerza subjetiva frente a las cosas exteriores de la naturaleza, sabiéndose libre y obteniendo para sí un derecho absoluto. Lo decisivo es que la Iglesia, que debe salvar de la corrupción a las almas, se corrompe ella misma y hace de este fin absoluto un medio exterior para su interés terrenal, descendiendo a satisfacer de un modo completamente exterior el más profundo anhelo del alma. La remisión de los pecados, la suprema satisfacción que el alma busca, tener la certeza de su unión con Dios, lo más profundo y más íntimo, es ofrecido al hombre del modo más exterior y más frívolo, es vendido por dinero; y todo esto sucede además para realizar los fines más exteriores del liberti-

naje. Con algo negativo se quería evitar lo negativo, el castigo exterior de los pecados; y se utilizaba esto para llenar la caja papal y a sus expensas entregarse en Roma a la crápula. Ante esta frívola manera de procurar la satisfacción del alma de un modo exterior y, además, para fines del libertinaje, la indignación de la intimidad hubo de llegar a su colmo. Cierto que no todo estaba destinado al libertinaje; otro de los fines era la construcción de la iglesia de San Pedro, el magnífico edificio de la cristiandad en el centro de la residencia de la religión. Pero así como la obra maestra de todas las obras del arte, la Atenea y su templo en Atenas, erigidos con el dinero de los aliados de Atenas, causaron la desgracia de ésta, privando a la ciudad de sus aliados y de su poder, de igual modo la terminación de esta iglesia de San Pedro, cuya cúpula construyó Miguel Ángel, el pintor del *Juicio final* de la capilla Sixtina, se convirtió en el Juicio final para el orgulloso y sublime edificio de la jerarquía.

Muchas causas se habían reunido, como hemos visto, para debilitar la autoridad papal: el gran cisma de la Iglesia, que puso en duda la infalibilidad del papa, motivó las decisiones de los concilios de Constanza y Basilea, que se colocaron sobre el papa y en consecuencia depusieron y nombraron papas. Muchos intentos contra el sistema de la iglesia habían sancionado la necesidad de una reforma. *Arnoldo de Brescia*, *Wiklef*, *Huss*, combatieron con éxito el carácter de vicario de Cristo del papa y los grandes abusos de la jerarquía. Estos intentos, sin embargo, habían sido siempre algo parcial. El tiempo no estaba aún maduro para ellos; y por otra parte aquellos varones no atacaron el problema en su centro, sino que se orientaron (principalmente los dos últimos) más bien hacia la doctrina del dogma, lo cual no podía estimular tanto el interés del pueblo.

Pero más oposición aún hizo al principio de la Iglesia la incipiente formación de los Estados. Un fin universal, algo en sí

plenamente justificado, había surgido, para el mundo temporal en la formación de los Estados, y a este fin de la comunidad se sometió la voluntad, el apetito, la arbitrariedad del individuo. La dureza del espíritu individual, egoísta y sólo atento a su individualidad, había sido quebrantada y doblegada por la terrible disciplina de la Edad Media. Las dos férreas varas de esta disciplina fueron la Iglesia y la servidumbre. La Iglesia había hecho al espíritu individual salir de sí; había hecho atravesar al espíritu la más dura servidumbre, de tal modo que el alma ya no era dueña de sí misma; pero no lo había rebajado hasta el sopor del indio, pues el cristianismo es en sí un principio espiritual y tiene como tal una infinita elasticidad. Lo que hizo fue más bien purificar el terreno en que el principio religioso podía encontrar su sede, y crear en los hombres el sentimiento de la reconciliación real. Esta reconciliación tuvo lugar ahora en la realidad, en el Estado; lo natural quedó reducido a sujeción, y el hombre al salir de la Edad Media se elevó a su libertad. Igualmente, la servidumbre, por la cual el cuerpo no pertenece al hombre, sino a otro, había arrastrado a la humanidad a través de todas las rudezas de la sumisión a un señor y del apetito desenfrenado; y se había anulado a sí misma. La humanidad se hizo libre, no tanto *de* la servidumbre, como *por* la servidumbre. Pues la crueldad, el apetito, la injusticia son el mal; el hombre, en cuanto preso en él, es incapaz de eticidad y religiosidad; de esta voluntad violenta es precisamente de la que la disciplina lo ha librado. La Iglesia ha sostenido la lucha contra la crueldad de la ruda sensibilidad; y la ha sostenido del mismo modo cruel y terrorífico; la ha vencido mediante los tormentos del infierno y la fuerza de las armas, y la ha mantenido continuamente sujeta, para entorpecer y apaciguar el espíritu cruel y rudo; pues sólo por medio de la violencia férrea podía refrenarse aquella sensibilidad indisciplinada. Dícese en la dogmática, que todo hombre ha de pasar

necesariamente por esta lucha; porque es por naturaleza malo, y sólo pasando por su íntimo desgarramiento llega a la certidumbre de la reconciliación. Si concedemos esto, debemos decir por otra parte, que la forma de la lucha cambia mucho, cuando el fondo es distinto y la reconciliación se verifica en la realidad. El camino del tormento ha desaparecido como tal (reaparece sin duda posteriormente, pero en una forma muy distinta); pues como la conciencia ha despertado, el hombre se encuentra en el elemento de una situación ética. El momento de la negación es sin duda necesario para el hombre; pero ha recibido ahora la forma pacífica de la educación; y ahora desaparecen todos los terrores de la lucha interior. Mas para que pueda suceder esto, se exige y presupone la existencia de un estado de religiosidad y honradez.

Nos hallamos ahora en un punto de vista más alto. Lo superior y verdadero reside ahora en el sentimiento de la reconciliación real. La humanidad ha llegado al sentimiento de la reconciliación real del espíritu en sí mismo, y a una conciencia tranquila en su realidad, en el mundo temporal. El espíritu humano se ha levantado sobre sus pies, y el hombre se entrega a actividades, que ya no pueden seguir faltando en este punto de vista. En este sentimiento de sí mismo a que el hombre llega, no hay ninguna sublevación contra lo divino, sino que en él se revela la mejor subjetividad, la que siente en sí lo divino, la que es auténtica subjetividad, la que dirige su actividad a los fines universales de la razón y de la belleza.

CAPÍTULO TERCERO

El tercer período. La Edad Moderna

1. *La Reforma*

a) *El principio de la Edad Moderna.* – Hemos llegado al tercer período del mundo germánico, y entramos, por consiguiente, en el estadio del espíritu que se sabe libre, queriendo lo verdadero, eterno y universal en sí y por sí.

En este tercer período hay que hacer de nuevo tres divisiones. Primero debemos considerar la Reforma como tal, el sol que sigue a la aurora del final de la Edad Media y todo lo ilumina; luego, el desarrollo de la situación que sigue a la Reforma; y, por último, los tiempos contemporáneos, desde fines del siglo pasado.

La Reforma nació por la corrupción de la Iglesia. Para comprender esta lucha contra la Iglesia, es necesario leer algunos escritos de Lutero, porque la Iglesia de hoy ya no se halla en la situación que él combatió; también la Iglesia católica se ha purificado en sí por la Reforma.

La causa próxima de la Reforma es harto conocida. Fue el impúdico e ignominioso tráfico de las indulgencias y la costumbre de expiar el mal y el pecado con dinero. Pero, en suma, la ocasión es indiferente; cuando una cosa es necesaria en sí y por sí y el espíritu ha llegado a su plenitud, lo mismo da que aparezca de este o de aquel modo. Un acontecimiento semejante

no se halla tampoco vinculado a un individuo, como aquí, por ejemplo, *Lutero*, sino que los grandes individuos son engendrados por los tiempos mismos.

La intimidad del espíritu germánico fue el terreno propio de la Reforma, y solamente de esta simplicidad y sencillez pudo surgir la gran obra. El principio de la libertad espiritual se había conservado aquí y aquí llevó a cabo la profunda revolución, partiendo del corazón simple y sencillo. Los demás pueblos habían salido al mundo, habían ido a América, a las Indias orientales, a adquirir riquezas, a fundar una dominación mundial, cuyo territorio debía circundar la tierra y en que el sol no se ponía. En Alemania, donde se conservaba la pura espiritualidad interior, hubo un monje sencillo, en quien se encendió la conciencia del presente y fue causa de la ruptura con la Iglesia, porque vio en su seno la perversión de sus fines, la abominación. Este monje buscó e hizo brotar en su espíritu la perfección. El "esto", que la cristiandad había buscado antes en un sepulcro de tierra y piedras, lo halló este monje en el sepulcro más hondo de la absoluta idealidad de todo lo sensible y externo, en el espíritu, y lo mostró en el corazón; en el corazón, que, infinitamente herido por esta oferta de lo más exterior, hecha a la necesidad de lo más íntimo, reconoce, persigue y destruye la perversión de la absoluta relación de la verdad en todas sus manifestaciones. La sencilla doctrina de Lutero es la doctrina de la *libertad*, a saber, que el hombre natural no es como debe ser, que necesita superar la naturaleza mediante su espiritualidad interna, que el intermediario entre el hombre y la esencia de su espíritu, Dios, no puede ser un más acá sensible, que por lo tanto el "esto", la subjetividad infinita, es decir, la verdadera espiritualidad, Cristo, no es presente ni real en modo alguno externo, sino que, como lo espiritual en general, sólo se alcanza por la reconciliación con Dios, en la fe y en el goce de Dios. Estas dos palabras

lo dicen todo. La conciencia de Dios no es la conciencia de una cosa sensible, ni tampoco de algo meramente representado, sin realidad ni presencia, sino la conciencia de algo real, que está presente y no es sensible.

Lo que está dado exteriormente sólo tiene virtualidad en la fe y en el goce. Por esto la religión luterana entera gira en tono a la doctrina de la *comunión*, y Lutero se aferró tenazmente a ésta su intuición, incluso contra los reformados. No podía ceder nada en esta doctrina de la Cena, en que todo se concentra. El proceso de la salvación tiene lugar exclusivamente en el corazón y en el espíritu. En esta doctrina se acaban, pues, todas las exterioridades, las múltiples formas y ramificaciones de la servidumbre del espíritu. La simple diferencia entre la doctrina luterana y la católica consiste en decir que la reconciliación no puede ser producida por una cosa meramente exterior, la hostia, sino tan sólo por la fe, esto es, en la dirección del espíritu hacia lo alto, y en el goce, cuando la hostia es recibida y consumida. Lutero ha tenido también completa razón al sostener esta doctrina sustancial contra la Iglesia reformada, lo mismo que contra la católica. Se ha censurado dura y frecuentemente su obstinación en la propia doctrina, frente a los reformados. Pero no podía conceder a la Iglesia reformada que Cristo fuese un mero recuerdo, sino que coincidía con la Iglesia católica en que Cristo es algo presente; pero en la fe y en el espíritu. El espíritu de Cristo llena realmente el corazón humano; no hay que tomar a Cristo meramente como personaje histórico, sino que el hombre tiene con él una relación inmediata en el espíritu. Se concibe aquí la idea de la presencia de Cristo, no ya de un modo sensible, sino sólo en el espíritu. En la comunión se recuerda al hombre su unidad con Dios. Así era en tiempos de Lutero; ahora se le entiende negativamente y se quiere dejar a Dios totalmente aparte; Dios, se dice, es un más allá y no está aquí. Pero entonces se sostenía

afirmativamente la presencia de Dios; una presencia intuida de un modo espiritual.

Este apartamiento de la exterioridad reconstruye todas las doctrinas y reforma todas las supersticiones en que la Iglesia se había consecuentemente descompuesto. Este apartamiento afecta principalmente a la doctrina de las obras. Las obras prácticas, esto es, todo lo realizado por cualquier motivo externo, autoridad, etc., y no procedente de una fe íntima, carece de valor. Pero la fe tampoco es la certeza de cosas meramente finitas, una fe, por ejemplo, en lo ausente, lo sucedido, lo pretérito; tampoco consiste en creer que han existido éste y aquél y dicho esto y aquello, o que los hijos de Israel pasaron a pie enjuto el Mar Rojo, o que ante las murallas de Jericó las trompetas obraron con la misma fuerza que nuestros cañones...; pues aunque nada de esto estuviese escrito, nuestro conocimiento de Dios no sería por ello más imperfecto; y el propio Cristo declara injusto que se pidan signos y milagros para creer. En general, la fe no es la certeza propia tan sólo del sujeto finito, sino que es la certidumbre subjetiva de lo eterno, de la verdad existente en sí y por sí, de la verdad de Dios. De esta certidumbre dice la Iglesia luterana que solamente el Espíritu Santo la obra; esto es, se trata de una certidumbre que no conviene al individuo según su particularidad, sino según su esencia. La doctrina luterana es, por ende, totalmente católica; lo único que ha hecho ha sido suprimir todo aquello que pertenece a la relación de la exterioridad y fluye de ella. Por mantener esto es por lo que la Iglesia católica resulta contraria a la doctrina de Lutero.

Mas cuando el individuo sabe que está lleno del espíritu divino, desaparecen todas las relaciones de exterioridad; ya no hay diferencia entre sacerdotes y seglares, ni una clase está en posesión exclusiva del contenido de la verdad y de todos los tesoros espirituales y temporales de la Iglesia, sino que es el

corazón, la conciencia íntima, la conciencia moral, la espiritualidad sensitiva del hombre, la que puede llegar y debe llegar a la conciencia de la verdad; y esta subjetividad es la de todos los hombres. Todos han de llevar a cabo por sí mismos la obra de la reconciliación. El espíritu divino del hombre en general es capaz de conocer lo divino; existe una libertad de la intuición y del conocimiento. Mas con esto desaparecen todas las acciones exteriores, llamadas obras, las cuales se presentan como algo exento de espíritu. La verdad no es para los luteranos un objeto hecho, sino que el espíritu subjetivo debe recibir en sí y hacer morar en sí al espíritu de la verdad. La subjetividad del individuo, su certidumbre e intimidad, es ahora verdadera subjetividad en la fe; esto es, sólo existe verdaderamente, en cuanto que se ha trasformado en el conocimiento del espíritu en la verdad. Necesita hacerse verdadera, esto es, necesita abandonar la opinión subjetiva y hacer suyo el contenido objetivo, la doctrina de la Iglesia. Entonces el espíritu subjetivo se torna libre en la verdad, niega su particularidad y vuelve a sí mismo en su verdad. Lo único absolutamente necesario es la *doctrina*, el contenido; el sujeto necesita tener al objeto como existente en sí y por sí. Sólo se torna verdadero sujeto cuando abandona su contenido particular y hace suya esta verdad sustancial. Este espíritu es la esencia del sujeto. Cuando el sujeto se conduce con él como con su esencia, se hace libre, porque existe absolutamente en sí; de este modo se ha realizado la libertad cristiana. Con esto se ha logrado en la Iglesia la absoluta intimidad del alma, que es propia de la religión; y se ha logrado la libertad. En la Iglesia luterana, la subjetividad y certidumbre del individuo es tan necesaria como la objetividad de la verdad. Pero poner la libertad subjetiva meramente en el sentimiento, sin este contenido, es permanecer en la mera voluntad natural; la voluntad sentimental es la natural.

La Edad Media era el reino del Hijo. Dios no alcanza la plenitud en el Hijo, sino sólo en el Espíritu. Pues como Hijo, ha salido de sí mismo, y existe, por lo tanto, como lo "otro", que debe desaparecer en el espíritu, en el regreso de Dios a sí mismo. Así como la relación del Hijo tiene en sí algo exterior, también en la Edad Media prevalece la exterioridad. Pero con la Reforma comienza el *reino del Espíritu*, donde Dios es conocido realmente como Espíritu. Con esto se alza la nueva y última bandera, en torno a la cual se congregan los pueblos, la bandera del espíritu libre, que existe en sí mismo, y por ende en la verdad; y que sólo por la verdad existe en sí mismo. Esta es la bandera bajo la cual servimos. El tiempo transcurrido desde entonces hasta nosotros no ha tenido ni tiene otra obra que hacer que infundir este principio al mundo, pero de suerte que alcance la forma de la libertad y universalidad.

Tres figuras coexisten ahora: primera, el mundo de la antigua Iglesia, que tiene el mismo contenido que la fe de la subjetividad libre, pero con el modo de la exterioridad; segunda, el mundo temporal, en que se labran las necesidades naturales y exteriores de la vida, los fines subjetivos, e imperan la soberanía y la sociedad, pero de tal suerte que el entendimiento se robustece en él; y tercera, la nueva Iglesia, el reino de la libertad del espíritu, en la figura del conocimiento subjetivo. Este necesita ser impreso en la realidad, y esto sólo puede acontecer haciéndose él mismo realmente objetivo, es decir, dándose también la forma de la objetividad, puesto que el contenido existía ya desde largo tiempo. La afirmación de lo universal es el pensamiento. Así pues, el espíritu de la verdad se manifiesta ahora en la voluntad del sujeto pensante, y lo que aparece es el concepto de la voluntad libre, que es a la vez el concepto del verdadero espíritu. Este concepto sólo puede manifestarse cuando la materia se informa en el elemento de lo universal, cuando toma la forma

del pensamiento. El mundo es transformado por el principio del espíritu libre, cuando la reconciliación en sí y la verdad se hacen también objetivas en cuanto a la forma. La cultura en general implica la forma; la cultura es la afirmación de la forma de lo universal; y esto es el pensamiento en general. El derecho, la propiedad, la eticidad, el gobierno, la constitución, etc., necesitan ser definidos ahora de un modo universal, a fin de que se ajusten al concepto de la voluntad libre y resulten racionales. La religión y el Estado se hallan desde entonces en armonía; pues ambos tienen la misma misión; verifícase la verdadera reconciliación del mundo con la religión. Sólo así puede el espíritu de la verdad manifestarse en la voluntad subjetiva, en la actividad particular de la voluntad; cuando la intensidad del libre espíritu subjetivo se resuelve en pro de la forma de la universalidad, el espíritu objetivo puede hacer su aparición. En este sentido hay que entender la afirmación de que el Estado se halla fundado sobre la religión. Los Estados y las leyes no son otra cosa que la manifestación de la religión en las relaciones de la realidad.

Este es el contenido esencial de la Reforma; el hombre se halla determinado por sí mismo a ser libre.

b) *El desarrollo interior de la Reforma.* – La Reforma, que había empezado desarrollándose con toda paz, acarreó más tarde una separación formal. En un principio, sólo había alcanzado a algunos aspectos de la corrupción de la Iglesia católica. Lutero quería obrar en comunidad con todo el mundo católico y pidió que se reunieran concilios. En todos los países se encontraban gentes que asentían a sus tesis. Los que reprochan a los protestantes y a Lutero exageración y hasta calumnia, al describir la corrupción de la Iglesia, oigan hablar sobre el mismo objeto a los propios católicos, en especial a las actas oficiales. Pero la oposición de Lutero, que alcanzaba primeramente sólo a puntos

limitados, se extendió pronto a los dogmas; alcanzó, no a los individuos, sino a las instituciones, a la vida monástica, al poder temporal de los obispos, etc.; alcanzó no sólo a algunas decisiones del papa y de los concilios, sino al mismo poder de decidir en su integridad, en suma, a la autoridad de la Iglesia. Lutero ha rechazado esta autoridad, reemplazándola por la Biblia y el testimonio del espíritu humano. Ahora bien, este hecho de que la Biblia misma se haya convertido en la base de la Iglesia cristiana, es de la mayor importancia; cada cual debe adoctrinarse por sí mismo en ella, cada cual debe reglar por ella su conciencia. Esta es la enorme modificación en el principio; toda la tradición y el edificio de la Iglesia se hace problemático y el principio de la autoridad de la Iglesia queda derrocado. La traducción que Lutero hizo de la Biblia ha sido de un valor inapreciable para el pueblo alemán. Este ha recibido en ella un libro nacional, como no lo tiene nación alguna del mundo católico. Las naciones católicas tienen un sin número de libritos de oraciones; pero no un libro fundamental para el adoctrinamiento del pueblo. No obstante, en tiempos recientes se ha discutido si es conveniente poner al pueblo la Biblia en las manos; pero los pocos inconvenientes que esto tiene son compensados con mucho por las enormes ventajas: el sentimiento religioso sabe distinguir muy bien las historias externas, que podrían ser repulsivas para el corazón y el entendimiento; y ateniéndose a lo sustancial, pasa sobre ellas. Por último, aunque los libros destinados a ser libros nacionales no fuesen tan superficiales como son, un libro nacional ha menester necesariamente la consideración de único. Mas esto no es fácil; pues por bueno que sea el que se haga, cualquier párroco encontrará en él algo que criticar, y hará otro mejor. En Francia se ha sentido muy bien la necesidad de un libro nacional, y se han ofrecido grandes premios por él; pero no se ha producido ninguno, por el motivo que acabamos de indicar.

Para que haya un libro nacional, es menester ante todas las cosas que el pueblo sepa leer; lo cual es raro en los países católicos.

La negación de la autoridad de la Iglesia hizo necesaria la separación. El concilio tridentino fijó los principios de la Iglesia católica; después de este concilio ya no se podía hablar de unión. Las Iglesias se convirtieron en partidos contrarios; pues también surgió una sorprendente división respecto del orden temporal. En los países no católicos fueron suprimidos los monasterios y los obispados, y no se reconoció el derecho de propiedad de los mismos; la enseñanza se organizó de otro modo; los fastos, los días de fiesta, desaparecieron. Hubo también una reforma temporal respecto de la situación exterior, pues muchos lugares se sublevaron también contra el poder temporal. Los anabaptistas expulsaron de Münster al obispo y erigieron un poder propio; y los aldeanos se levantaron en masa, para librarse de la opresión que pesaba sobre ellos. Sin embargo, el mundo todavía no estaba maduro para una transformación política, como consecuencia de la reforma religiosa.

También sobre la *Iglesia católica* tuvo la Reforma una influencia esencial. La Iglesia tiró con más fuerza de las riendas; abolió lo que redundaba más en su vergüenza, los abusos más escandalosos. Muchas cosas que eran ajenas a su principio y en las cuales había consentido inadvertidamente hasta entonces, las rechazó ahora. Hizo alto; hasta aquí y no más. Se separó de la ciencia floreciente, de la filosofía y la literatura humanista, y tuvo pronta ocasión de dar a conocer su animosidad contra la ciencia. El célebre *Copérnico* había descubierto que la tierra y los planetas giran alrededor del sol. Pero la Iglesia se declaró contra este progreso. *Galileo*, que había expuesto en un diálogo las razones en pro y en contra del nuevo descubrimiento de Copérnico (bien que pronunciándose por él) tuvo que pedir perdón de rodillas por este crimen. No se hizo de la literatura griega la

base de la educación; la educación fue entregada a los jesuitas. De este modo el mundo católico ha permanecido rezagado en la cultura y sumido en el mayor embotamiento. Así es como la separación tuvo lugar también exteriormente.

Una cuestión capital, a la cual hay que responder ahora, es por qué la Reforma se ha limitado a difundirse sobre algunas naciones y no ha penetrado en el mundo católico entero. La Reforma ha nacido en Alemania y ha sido recibida exclusivamente por los pueblos *germánicos* puros; fuera de Alemania se ha consolidado en efecto también en Escandinavia e Inglaterra. Pero las naciones románicas y eslavas se han mantenido intactas de ella. La misma Alemania del Sur ha admitido la Reforma sólo parcialmente; como también su estado era efectivamente mixto. En Suavia, Franconia y los países renanos había una multitud de monasterios y obispados, así como muchas ciudades imperiales libres; y a la existencia de éstas se enlazó la recepción o la repulsión de la Reforma. Ya hemos indicado cómo la Reforma fue una transformación que alcanzó también a la vida política. Además la autoridad es mucho más importante de lo que se propende a creer. Hay ciertos supuestos que se aceptan por autoridad, y así la mera autoridad decidió con frecuencia por y contra la aceptación de la Reforma. En Austria, en Baviera, en Bohemia, la Reforma había hecho ya grandes progresos, y aunque se dice que cuando la verdad ha penetrado en los ánimos no puede ser desarraigada de nuevo, es lo cierto que aquí fue reprimida por la violencia de las armas, por la astucia o la persuasión.

Las naciones *eslavas* eran agricultoras. Esta situación trae consigo la organización en señores y siervos. En la agricultura prepondera el impulso de la naturaleza; la laboriosidad humana y la actividad son en suma escasas en este trabajo. Los eslavos, por consiguiente, han llegado con más lentitud y dificultad al sentimiento básico del yo subjetivo, a la conciencia de lo uni-

versal, a lo que hemos llamado anteriormente poder del Estado, y no han podido participar en la libertad naciente.

Pero la Reforma no ha penetrado tampoco en las naciones *románicas*: Italia, España, Portugal y en parte también Francia. La violencia externa ha podido, en verdad, mucho; sin embargo, no se puede explicar el hecho por ella sola. Pues cuando el espíritu de una nación pide algo, no hay violencia que lo sujete. Tampoco se puede decir de estas naciones que les haya faltado cultura: por el contrario, en esto marchaban quizá delante de los alemanes. Es más bien el carácter fundamental de estas naciones lo que explica que no hayan aceptado la Reforma. Pero ¿cuál es esta peculiaridad de su carácter, que ha sido un obstáculo para la libertad del espíritu? La pura intimidad de la naciones germánicas era el terreno propio para la liberación del espíritu; las naciones románicas, por el contrario, han conservado la desunión en el fondo más íntimo del alma, en la conciencia del espíritu; han surgido de la mezcla de la sangre romana y germana y siguen conservando en sí esta heterogeneidad. El alemán no puede negar que los franceses, italianos y españoles poseen un carácter más determinado, persiguen un fin fijo (tenga éste o no por objeto una representación fija) con plena conciencia y la mayor atención, llevan a cabo un plan con gran prudencia y demuestran la mayor resolución respecto a determinados fines. Los franceses llaman a los alemanes *entiers*, enteros, esto es, testarudos; aquellos tampoco conocen la extravagante originalidad de los ingleses. Más sorprendente es la diferencia entre los ingleses y las naciones latinas. El inglés tiene el sentimiento de la libertad en particular; no se preocupa del entendimiento, sino, por el contrario, se siente tanto más libre cuanto más contrario al entendimiento (esto es, a las determinaciones universales) es lo que hace o puede hacer. Y también se muestra en los pueblos románicos esta separación, la fijación de algo abstracto; y por lo

tanto, no existe esa totalidad del espíritu, de la sensibilidad, que llamamos sentimiento individual; no existe este meditar sobre el espíritu en sí. Las naciones románicas están en lo más íntimo fuera de sí. La intimidad no existe en ellas como un todo; el espíritu no es dueño de sí en estas conciencias.

Si partimos de este principio básico, vemos que estas naciones no han tenido la necesidad de satisfacer a la totalidad del espíritu, porque justamente su espíritu es presa de la desunión. El interés temporal y el espiritual son dos cosas para estas naciones; las cuales satisfacen por un lado sus necesidades sensibles y practican por otro sus deberes religiosos; persiguen tranquilamente sus fines temporales, sin mezclar con ellos sus creencias religiosas, e igualmente despachan los asuntos religiosos exteriormente, por sí mismos. Lo interior es para ellas un lugar, cuya profundidad no comprende su sentimiento; éste se ha doblegado a intereses determinados, y la infinidad del espíritu se halla ausente de él. La intimidad no es propia de estas naciones. La dejan estar, por decirlo así, allá arriba, y ven con gusto que de la administración de esa intimidad se encarguen otros. Esos otros a quienes la abandonan, es precisamente la Iglesia. Sin duda también ellos tienen relación con el espíritu íntimo; pero como esta relación no es su propio quehacer, cumplen con ella de un modo exterior. "*Eh bien*", dice Napoleón, "iremos a misa otra vez; y mis granaderos dirán: éste es el santo y seña". El rasgo fundamental de estas naciones es la separación del interés religioso y del temporal, es decir, del peculiar sentimiento de sí mismo; y la razón de esta desunión se halla en la intimidad misma, que ha perdido aquel recogimiento, aquella profunda unidad. La religión católica no toma esencialmente en consideración lo temporal, sino que la religión sigue siendo una cosa indiferente por su lado; y en el otro lado está lo temporal, que es distinto y existe por sí. La voluntad queda así separada de la religión; y la

religión está separada del yo del hombre; y resulta la desunión, la servidumbre. Los franceses cultos tienen cierta animosidad contra el protestantismo, porque este les parece algo pedante, algo triste y mezquinamente moral, debido a que el espíritu y el pensamiento tienen una relación necesaria con la religión misma. En la misa, por el contrario, y en otras ceremonias católicas, no es necesario pensar en ellas, sino que se tiene ante los ojos un fenómeno sensible, imponente, delante del cual se pueden mascullar palabras, sin ninguna atención, y cumpliendo con la obligación.

Ya hemos hablado antes de la relación de la nueva Iglesia con el *mundo temporal*; ahora hay, que entrar en detalles. La evolución y el progreso del espíritu, desde la Reforma, consiste en esto: que el espíritu ahora, por la conciliación entre el hombre y Dios, tiene conciencia de su libertad, en la certeza de que el proceso objetivo es la misma esencia divina y, por tanto, comprende también este proceso y lo recorre en las subsiguientes transformaciones de lo temporal. La reconciliación lograda ha traído consigo la conciencia de que lo temporal es capaz de contener en sí la verdad; mientras que anteriormente lo temporal era considerado como algo malo, incapaz del bien; y el bien, por lo tanto, se convertía en un más allá. El espíritu tiene ahora que llevar a cabo la reconciliación en sí mismo; su yo debe entrar en ella. A esta reconciliación en la religión sigue necesariamente el aspecto ético. Lo divino deja de ser la representación fija de un más allá. Se descubre que lo ético y lo justo, en el Estado, son también algo divino, mandatos de Dios, y que no hay nada más alto ni más santo por su contenido. De aquí se sigue que el *matrimonio* ya no está por debajo del celibato. Lutero tomó una mujer, para mostrar que honraba el matrimonio, un temor a las calumnias que le alcanzaran por ello. Era su deber hacerlo, lo mismo que comer carne en viernes, para demostrar que todo

esto estaba permitido y es justo, frente a la pretendida superioridad de la abstinencia. El hombre, mediante la familia, entra en la comunidad, en la relación recíproca de la dependencia social, y este vínculo es ético; mientras que los frailes, separados de la sociedad ética, constituyen, por decirlo así, el ejército permanente del papa, como los jenízaros son la base del poderío turco. Con el matrimonio de los sacerdotes desaparece también la diferencia exterior entre seglares y clérigos. La ociosidad tampoco es ya considerada como santa; se considera como más valioso que el hombre, sometido a dependencia, se haga independiente, mediante la *actividad*, el entendimiento y el trabajo. Es más probo en quien tiene dinero comprar, aunque sea para satisfacer necesidades superfluas, que prodigar sus bienes entre holgazanes y mendigos; pues da sus bienes a igual número de personas y la condición es, por lo menos, que hayan trabajado. La industria se hace ahora ética, y desaparecen los impedimentos que se le oponían por parte de la Iglesia. La Iglesia había declarado que era pecado prestar dinero a interés; pero la necesidad de las cosas condujo justamente a lo contrario. Los lombardos (de donde viene la expresión francesa *lombard*, para designar la casa de préstamos), y en especial los Médicis prestaron dinero a los príncipes de Europa entera. El tercer momento de la santidad en la Iglesia católica, la obediencia ciega, desapareció también. Se convirtió en principio la obediencia a las leyes del Estado, como razón de la voluntad y de la acción. En esta obediencia el hombre es libre, pues la particularidad obedece a lo universal. El hombre tiene también una conciencia moral y, por tanto, debe *obedecer libremente*. Con esto se abre la posibilidad de una evolución y realización de la razón y la libertad; y lo que la razón es, eso mismo son ahora los mandamientos divinos. Lo racional no experimenta ya contradicción por parte de la conciencia religiosa; puede desarrollarse pacíficamente en su terre-

no, sin necesidad de emplear violencia contra lo opuesto. Pero lo opuesto tiene en la Iglesia católica una justificación absoluta. Los príncipes pueden seguir siendo malvados, pero ya no están justificados ni estimulados por parte de la conciencia religiosa. En la Iglesia católica, por el contrario, la conciencia puede muy bien ser opuesta a las leyes del Estado. El regicidio, las conjuraciones políticas y otras cosas semejantes han sido favorecidas y llevadas a cabo frecuentemente por los sacerdotes.

Esta reconciliación del Estado y de la Iglesia ha tenido lugar inmediatamente, por sí. No es todavía una reconstrucción del Estado, del sistema jurídico, etc., pues lo que es justo en sí debe encontrarse primero en el pensamiento. Las leyes de la libertad han debido desarrollarse primero en un sistema de lo que es justo en sí y por sí. El espíritu no llega a esta plenitud inmediatamente después de la Reforma; limítase primero a modificaciones inmediatas, como, por ejemplo, la supresión de los monasterios, obispados, etc. La reconciliación de Dios con el mundo tenía, al principio, aún una forma abstracta; no se había desenvuelto todavía en un sistema del mundo ético. Hay que decir algo aún sobre la aparición de esta libertad abstracta.

La reconciliación debe verificarse primeramente en el sujeto como tal, en su sentimiento consciente; el sujeto debe cerciorarse de que el espíritu habita en él, de que, como dice la Iglesia, su corazón se ha roto y *la gracia de Dios* ha entrado en él. El hombre no es por naturaleza como debe ser; sólo mediante el proceso de la transformación llega a la verdad. Lo universal y especulativo consiste precisamente en que el corazón humano no es lo que debe ser. Se ha pedido que el sujeto tenga conciencia de lo que es en sí; esto es, la dogmática quería que el hombre supiese que es malo. Pero el individuo sólo es malo cuando los apetitos sensibles y naturales, la voluntad de lo injusto, se abren a la existencia indómitos, indisciplinados, violentos; y sin embargo, se

pide que el hombre sepa que es malo, y a la vez, que el espíritu bueno habita en él, y, por consiguiente, que recorra de un modo inmediato lo que es en sí de un modo especulativo. Al tomar la reconciliación esta forma abstracta, el hombre quedó hundido, por una parte en el tormento de sentir la conciencia de su culpabilidad y de saber que es malo; los espíritus más ingenuos y las naturalezas más inocentes inquirieron cavilosamente los más secretos movimientos de su corazón, para observarlos con exactitud. Mas, por otra parte, el opuesto deber se halla enlazado con éste; el hombre debe saber también que el espíritu bueno mora en él, que la gracia divina ha llegado a entrar en él. No se ha advertido la gran diferencia que existe entre saber lo que es en sí y saber lo que es en la existencia. Empezó el tormento de la incertidumbre de si el espíritu bueno habita o no en el hombre; y el proceso de la transformación hubo de hacerse consciente en el sujeto mismo. Tenemos todavía una resonancia de este tormento en muchos cánticos religiosos de aquel tiempo; los salmos de David, que tienen un carácter análogo, se introdujeron entonces entre los cantos de la Iglesia. El protestantismo tomó ese giro de mísera cavilación sobre el estado subjetivo del alma y, poseído de la importancia de esta ocupación, tuvo durante mucho tiempo el carácter de un martirio y una desolación; lo cual ha movido a muchos hoy a pasar al catolicismo, para encontrar en el conjunto imponente de la Iglesia una amplia certidumbre formal frente a esta incertidumbre interior. Pero también en la Iglesia católica sobrevino una reflexión culta sobre las acciones. Los jesuitas han meditado con la misma cavilosidad sobre los primeros comienzos de la voluntad (*velleitas*); pero han poseído la casuística, que les ha permitido encontrar a toda una buena razón y alejar así el mal.

Con esto se relaciona también otro fenómeno notable, común al mundo católico y protestante: el hombre ha sido

empujado hacia lo interior y lo abstracto; lo espiritual ha sido separado de lo temporal. Esta separación se manifiesta también como creencia en un poder del *mal* interior, en el poder interior del mundo temporal. La Iglesia protestante tiene esta creencia en común con la católica. La recién nacida conciencia de la subjetividad del hombre, de la interioridad de su voluntad, trajo consigo esta creencia en el mal, como un enorme poder del mundo temporal. Esta creencia es paralela a las indulgencias; así como se podía comprar la eterna bienaventuranza por dinero, creíase también que se pueden comprar por el precio de la propia bienaventuranza, mediante un pacto con el demonio, las riquezas del mundo y el poder de satisfacer los apetitos y las pasiones. Así surgió esa célebre historia de Fausto, que se lanzó al mundo, hastiado de la ciencia teórica, y compró con la pérdida de su bienaventuranza todas las magnificencias temporales. Creíase que el hombre recibe del mal el poder de satisfacer todas sus miserables pasiones. Fausto, según el poeta, habría gozado de todas las magnificencias del mundo. Pero aquellas pobres mujeres, que eran llamadas brujas, no obtenían probablemente otra satisfacción que la de una pequeña venganza sobre su vecina, quitándole a la vaca la leche, o haciendo enfermar al niño. Mas al proceder contra ellas, no se tenía en cuenta lo grande o lo pequeño del daño causado, con la esterilización de la vaca o la enfermedad del niño, etc., sino que en ellas se perseguía en abstracto el poder del mal. Esta creencia en el poder separado, particular, de lo temporal, esta creencia en el diablo y sus ardides, fue causa de que tanto en los países católicos como en los protestantes se incoaran una enorme multitud de *procesos de brujería*. No se podía probar a los acusados su culpa; sospechábase solamente de ellos. Este furor contra el mal se fundaba, pues, tan sólo en un saber inmediato. Los jueces se veían, sin duda, obligados a buscar pruebas; pero la base de los procesos

era solamente la creencia de que ciertas personas tienen el poder del mal.

Fue como una enorme peste, que cayó sobre los pueblos, principalmente en el siglo XVI. El motivo principal era el ser sospechoso. Este principio de la suspicacia aparece también con el mismo carácter terrorífico en el Imperio romano y en la época del terror, bajo *Robespierre*; castígase la intención como tal. Entre los católicos, la inquisición y los procesos de brujería fueron confiados a los dominicos. Contra ellos escribió el padre *Spee*, un noble jesuita (de él procede también una colección de magníficas poesías bajo el título del "Ruiseñor"), una obra en la que se da a conocer lo terrible que era la justicia criminal en estos casos. La tortura, que sólo una vez debía emplearse, era prolongada hasta arrancar la confesión. Cuando la persona acusada, falta de fuerzas, se desvanecía en la tortura, esto significaba que el diablo la hacía dormir; si experimentaba convulsiones, decíase que el diablo se reía dentro de ella; si resistía, el diablo le daba fuerzas. Estas persecuciones se propagaron, como una enfermedad epidémica, por Italia, Francia, España y Alemania. La seria protesta de varones ilustrados, como Spee y otros, hizo mucho. Pero quien se opuso con mayor éxito a tan extremada superstición, fue *Thomasio*, profesor de Halle. Todo esto resulta en sí y por sí sumamente notable, si advertimos que no hace mucho tiempo que hemos salido de esta terrible barbarie (todavía en el año 1780 fue quemada una bruja en Glarus, de Suiza). Entre los católicos, la persecución iba dirigida tanto contra los herejes como contra las brujas; estas dos clases de personas eran colocadas aproximadamente en la misma categoría: la incredulidad del hereje era considerada pura y simplemente como el mal.

Partiendo de esta forma abstracta que toma la interioridad, debemos considerar ahora el aspecto temporal, la formación

del Estado y la aparición de lo universal; debemos ver cómo se forma la conciencia de las leyes universales de la libertad. Este es el otro momento esencial.

c) *Las consecuencias políticas de la Reforma.* – El primer interés histórico de la Edad Moderna se refiere a la existencia exterior de la nueva Iglesia. Esta necesitaba luchar por su existencia política; así se desarrollan una serie de guerras, que tienen el carácter de guerras de religión. En primer término se nos presenta el gran imperio que encontramos al comienzo de la Reforma, la imponente monarquía de Carlos V. Pero esta monarquía se revela en seguida falta de interés interno. Carlos V aspiraba a una monarquía universal; era emperador de Alemania y rey de España a la vez; le pertenecían los Países Bajos e Italia, y toda la riqueza de América corría hacia él. Con este enorme poderío, que como el azar de una fortuna privada, se había reunido merced a las más felices combinaciones de la prudencia y, entre otras, por enlaces matrimoniales, pero que carecía de verdadera cohesión interna, Carlos V no pudo nada contra Francia, ni tampoco contra los príncipes alemanes. Fue obligado por Mauricio de Sajonia a firmar la paz. Pasó su vida reprimiendo las agitaciones que estallaban en todas las partes de su imperio y dirigiendo las guerras exteriores. Este gran poder existe; pero no produce ningún resultado histórico, manifestándose más bien en sí mismo como una impotencia. En su tiempo aconteció la Reforma; pero aquel poder no supo lo que debía hacer con ella. Carlos V hace prisioneros a los jefes de la religión evangélica, y los lleva consigo largo tiempo, sin saber qué hacer con ellos. Finalmente, a uno de ellos le basta con prosternarse ante él, para regresar a su país. Toma prisionero a *Francisco I* de Francia; pero tampoco esto tiene ningún resultado. Conquista a Roma, asedia en el Castillo de Santángelo al papa, que huye secretamente, y

los lansquenetes alemanes organizan una procesión, de la que da noticia *Frundsberg*, en la cual, a la vista del papa, proclaman papa a Lutero. Pero también esto, que significa que el centro del mundo católico está en manos de Carlos, permanece sin consecuencias. El duque de *Alba* dijo al emperador que debía trasladar la capital del imperio a Roma y someter al papa a su autoridad, siendo así el más grande de los emperadores; o que si no quería hacer esto, debía echar a los alemanes toda la culpa del conflicto con Roma, presentarse como un emperador benéfico y volverlo todo a la antigua forma. Carlos empero no fue capaz de hacer ni lo uno ni lo otro; y Mauricio de Sajonia puso de manifiesto la total impotencia de aquel imperio. El imperio de Carlos V no pudo oponerse al interés histórico de que la nueva Iglesia llegara a tener existencia temporal. Este interés, que nació a consecuencia de la Reforma, esta lucha de la Iglesia protestante por poseer existencia política, toma ahora una importancia singular.

La Iglesia protestante, en su conducta inmediata, intervino demasiado en lo temporal, para no motivar complicaciones temporales y contiendas políticas sobre el poder político. Súbditos de príncipes católicos se hacen protestantes y plantean pretensiones sobre bienes eclesiásticos, modifican la naturaleza de la propiedad y se sustraen a los actos del culto, que devengan emolumentos (*jura stolae*). Por otra parte, el gobierno católico está obligado a ser el *brachium seculare* de la Iglesia; la inquisición, por ejemplo, no ha ejecutado nunca a un hombre, sino que se ha limitado a declararlo hereje, como haría un tribunal de jurados, por decirlo así, y el reo es penado luego según las leyes civiles. Hubo además mil choques y ocasiones de conflicto en las procesiones y fiestas, al paso de la custodia por las calles, o bien causadas por la salida de los conventos, etc., o como cuando un arzobispo de Colonia quiso hacer de su obispado un principado

temporal para sí y su familia. Los confesores impusieron como deber de conciencia a los príncipes católicos el arrancar de las manos de los herejes los bienes que antes fueron de la Iglesia y el restablecer el agraviado derecho de propiedad de la Iglesia.

Por todo esto, la existencia de la Iglesia protestante sólo podía asegurarse con la guerra. Sin embargo, en Alemania, las circunstancias eran favorables al protestantismo, por el hecho de haberse convertido en principados los antiguos feudos imperiales particulares. Pero en países como Austria, los protestantes, o no tenían el favor de los príncipes, o tenían a éstos en contra, y en Francia hubieron de construirse fortalezas para la práctica de su religión. En los demás países, la antigua Iglesia había conservado un firme sostén, y se había aliado de un modo esencial con el poder político, ya por la posesión de riquezas, ya de un modo político inmediato, porque el Estado no había llegado todavía a la dualidad de una organización temporal y una organización eclesiástica separada de aquélla. La existencia de los protestantes no podía, por lo tanto, asegurarse sin lucha, en ninguna parte; pues se trataba, no de la conciencia como tal, sino del poder político y la propiedad privada que los protestantes habían tomado contra los derechos de la Iglesia y que ésta reclamaba. En otros Estados, la oposición estalló en forma de tumultos y sublevaciones. En Alemania, donde los príncipes tenían gran independencia política frente al emperador, la cosa fue distinta. Surgió, sin embargo, una situación de absoluta desconfianza, porque existía en el fondo la desconfianza de la conciencia religiosa. En Alemania, los principados eran soberanías eclesiásticas y, por tanto, propiedad de la Iglesia, propiedad que pertenecía al todo de la Iglesia. Además de esto había muchos intereses políticos entrelazados con la posesión de los bienes eclesiásticos. Las familias reinantes destinaban a sus hijos menores a la posesión de principados eclesiásticos. Esta

organización hubo de alterarse por completo, naturalmente, tan pronto como estos dominios pasaron a manos temporales y se convirtieron en principados temporales. La Iglesia tenía abierto a todos el acceso hasta las más altas dignidades, y también a los altos cargos temporales. No así en el Estado. Por tanto, la transformación religiosa había de ejercer también influjo sobre la situación civil de las clases inferiores. Surgieron así guerras civiles, que se pueden llamar también intestinas, aunque no eran guerras de rebeldes. Los príncipes y las ciudades protestantes formaron entonces una débil alianza y se defendieron de un modo más débil todavía. A su caída, el príncipe elector. Mauricio de Sajonia, dando un golpe totalmente inesperado y aventurado, impuso una paz ambigua, que dejó subsistente toda la profundidad del odio.

En Francia, la lucha de los protestantes presentó más bien el carácter de la rebelión; aunque tampoco aquí se la puede designar completamente como una sublevación, porque los grandes y también las ciudades del reino seguían teniendo gran independencia. Pero los Países Bajos rompieron contra España en una verdadera sublevación. Su levantamiento fue una emancipación del yugo de la fe; mas también una liberación política de la opresión extranjera. Bélgica seguía siendo afecta a la religión católica y continuó bajo la dominación española; la parte septentrional, Holanda, por el contrario, se sostuvo heroicamente contra sus opresores. Las clases industriales, las guildas y sociedades protectoras formaron milicias y vencieron con su heroísmo a la infantería española, célebre entonces. Lo mismo que los aldeanos suizos habían resistido a la caballería, las ciudades industriales hicieron frente aquí a las tropas disciplinadas. Mientras tanto, las ciudades marítimas de Holanda equipaban ilotas y tomaban a los españoles parte de sus colonias, de donde les venía toda la riqueza. Eternamente memorable es esta lucha de

unos ciudadanos industriosos contra los dueños de las riquezas de Méjico. Mientras Holanda alcanzaba su independencia por medio del principio protestante, Polonia en cambio la perdió, cuando quiso reprimir a los disidentes y con ellos el principio a que adherían.

En Inglaterra, las luchas religiosas fueron a la vez constitucionales; para dar existencia a la libertad religiosa, era necesaria una transformación política. La lucha fue dirigida contra los reyes, que se hallaban adheridos secretamente a la religión católica, porque encontraban afirmado en ella el principio de la absoluta arbitrariedad. El pueblo fanatizado se alzó contra la afirmación del poder absoluto, según la cual los reyes sólo están obligados a dar cuenta a Dios (esto es, al confesor); y frente a la exterioridad del catolicismo llegó el puritanismo a la cima de la interioridad, la cual, manifestándose en un mundo objetivo, apareció ya fanática, ya ridícula. Estos fanáticos, como los de Münster, querían gobernar el Estado inmediatamente por el temor de Dios; como asimismo, los soldados fanatizados querían defender su causa en el campo, rezando. El rey fue decapitado; pero entonces tuvo el poder un jefe militar y, por consiguiente, el gobierno en las manos; pues era necesario un gobierno en el Estado, y *Cromwell* sabía lo que es gobernar. Cromwell se convirtió en dominador, cogió con fuerte mano las riendas del gobierno, expulsó a aquel Parlamento orante, y como protector ocupó el trono con gran brillo. Pero con su muerte se extinguió su derecho y la antigua dinastía recobró el poder.

La lucha suprema, en que se peleó decisivamente por ambas partes, tuvo lugar en Alemania, donde los dos principios se hicieron frente, tan legítimos como irreconciliables. Europa entera participó en esta lucha, que se ha hecho célebre posteriormente bajo el nombre de *guerra de los treinta años*. Las otras potencias europeas pudieron participar con justificación política en esta

guerra; pues no apoyaban a rebeldes, sino a partes justificadas políticamente. Aquí fue, pues, donde se libró la lucha por el principio de la interioridad perfecta. En ella asumieron la causa de la libertad, primero Dinamarca y luego Suecia. La primera fue pronto obligada a ceder el campo; mas la última representó, bajo el memorable héroe del norte, *Gustavo Adolfo*, un papel tanto más brillante, cuanto que ella sola, sin la ayuda de los protestantes alemanes, emprendió la guerra contra el enorme poderío de los católicos. Todas las potencias de Europa, con escasas excepciones, se precipitan, pues, sobre Alemania, hacia la cual refluyen como la fuente de donde salieran. En Alemania va a ventilarse ahora con las armas el derecho de la interioridad religiosa y el derecho de la división interior. La lucha termina con la paz de Westfalia, sin conseguir para el pensamiento nada, sin idea, en el cansancio de todos y en la desolación total. Se habían agotado todas las fuerzas; los dos partidos permanecieron en sus posiciones sobre la base del poder exterior.

El resultado es de naturaleza política. Ni se reconoce un principio, ni se produce la unión religiosa. *Leibniz* sostuvo más tarde con *Bossuet* una larga correspondencia acerca de la unión de las dos religiones, edificando esperanzas sobre el hecho de que Francia no hubiera reconocido aún el Concilio tridentino, en cuyas decisiones la religión católica se había expresado de un modo por entero concluyente. Pero Bossuet replicó que para semejante reconocimiento no era necesario ni competente el Parlamento, sino tan sólo el clero; y Leibniz abandonó la discusión.

Por la paz de Westfalia la Iglesia protestante fue reconocida como Iglesia independiente, para enorme vergüenza y humillación de la católica. Esta paz ha pasado frecuentemente por el paladión de Alemania, porque fijó la constitución política de Alemania; aunque la completa fragmentación quedó confirmada por ella todavía más formalmente de lo que lo estaba antes. Esta

constitución fue en efecto una confirmación de los derechos privados de los países en que Alemania estaba dividida. No hay en ella pensamiento ni representación de un fin encaminado hacia la unidad del Estado. Basta leer el *Hippolytus a lapide*[1] (libro, que, escrito antes de la conclusión de la paz, ha tenido gran influjo sobre la situación del imperio), para conocer la libertad alemana, cuya representación reina en las cabezas. Aquí es donde mejor se ve cómo la representación de la libertad alemana no contiene más que particularidades. En esta paz se halla expreso el fin de la perfecta particularidad y la determinación jurídico-privada de todas las circunstancias; es la anarquía constituida,[2] como aún no se había visto en el mundo, es decir, que la afirmación de que un imperio debe ser uno, un todo, un Estado, coexiste con que todas las relaciones de los poseedores del poder están determinadas tan exclusivamente desde el punto de vista del derecho privado, que el interés de las partes en obrar para sí y contra el interés del todo, o en omitir lo que exige el interés de éste y lo que está determinado legalmente, se halla garantizado y asegurado del modo más inviolable. Alemania cedió en la paz su provincia protectora, la Alsacia, a Francia, y reconoció formalmente la independencia de Suiza y de los Países Bajos. No bien se hubo estatuido todo esto, se hizo patente lo que había venido a ser el imperio alemán, como un Estado frente a otros; sostuvo ignominiosas guerras con los turcos, que llegaron hasta delante de Viena y que sólo con ayuda de los polacos pudieron ser rechazados. Todavía más ignominiosa fue su conducta con Francia, que se apropió durante la paz y ha conservado sin esfuerzo, ciudades libres, baluartes de Alemania y florecientes provincias.

[1] 1640: *De ratione status in imperio nostro Romano-Germanico*, probablemente de Bogislao Felipe de Chemnitz, historiógrafo sueco, 1605-78.

[2] Expresión de Voltaire, usada por Hegel en su *Constitución de Alemania*, (Phil. Bibl. vol. 144, p. 5, 15).

Esta constitución, que ha sido causa de que Alemania dejara de existir como un imperio, fue principalmente obra de *Richelieu*, cardenal romano, por la ayuda del cual se salvó la libertad religiosa en Alemania. Richelieu hizo en el Estado que gobernaba lo contrario de lo que hacía con sus enemigos; a estos los redujo a la impotencia política afianzando la independencia de las partes; en cambio dio la seguridad a su reino, acabando con la independencia del partido protestante. Por esta razón ha sufrido Richelieu el destino de muchos grandes estadistas: ser maldito de sus conciudadanos, mientras los enemigos consideraban la obra con que los arruinaba, como el fin más santo de sus propios deseos, de su derecho y de su libertad.

El resultado de la lucha fue, pues, que los partidos religiosos formados por la fuerza quedaron ahora políticamente fundados como Estados políticos, manteniendo relaciones positivas de derecho público o privado.

2. *La consolidación política y espiritual*

a) *Las monarquías y el sistema de los Estados europeos.* – El fenómeno general consiste en la consolidación de los gobiernos después de la Reforma. Las naciones han logrado su satisfacción. La desunión interior ha dejado de hacerse sentir de un modo u otro, mediante una aspiración hacia el exterior. Las naciones se han hecho adultas y descansan, pacíficas. En medio de esta satisfacción adquieren relieve las particularidades de los Estados, al contrario de lo que sucedió en la Edad Media, durante la cual todos los países parecían casi iguales unos a otros. Ahora ha despertado en todos la conciencia de sí mismos y el carácter nacional aparece con precisión.

Con esto se relaciona la consolidación de la monarquía en los diversos Estados. Vemos a los monarcas investidos con el poder político. Ya con anterioridad hemos visto cómo empezó a resaltar el poder real y a formarse la unidad del Estado. Junto con ésta siguió existiendo la masa de obligaciones y derechos privados, procedentes de la Edad Media. Es de enorme importancia que los momentos del poder político hayan llegado a tener esta forma de derechos privados. En la cima de ellos se encuentra ahora este hecho positivo: que existe una familia que, con exclusión de las demás, constituye la dinastía reinante, y que la sucesión a la corona está determinada por la herencia y la primogenitura. El Estado tiene aquí un centro inconmovible. Alemania no se ha convertido en un Estado, porque era un imperio electivo; por la misma razón ha desaparecido Polonia de la serie de los Estados independientes. El Estado organizado puede representarse como un individuo; su última voluntad decisiva debe ser una sola. Pero si lo último y decisivo debe ser un individuo, éste ha de estar determinado de un modo inmediato, natural, no por la elección o el conocimiento, u otras cosas semejantes. Entre los libres griegos era el oráculo el poder exterior que los determinaba en sus negocios más importantes; aquí el oráculo es el nacimiento, algo independiente de todo albedrío. Pero como el ápice supremo de una monarquía pertenece a una familia, el poder parece su propiedad privada. Ahora bien, ésta, como tal, sería divisible; mas la divisibilidad contradice al concepto del Estado; era pues necesario determinar de un modo más exacto los derechos del monarca y los de su familia. Los dominios no pertenecen al jefe supremo, como individuo, sino a la familia, a modo de fideicomiso, y la garantía de esto la dan los brazos del Estado, que deben vigilar la unidad del Estado. La propiedad de los príncipes no tiene pues la significación de una propiedad privada de bienes, dominios y jurisdicciones, etc., sino que es propiedad y negocio de Estado.

Asimismo importante y relacionado con esto es la reversión al Estado de los poderes, negocios, deberes y derechos, que por su concepto pertenecen al Estado, pero que se habían convertido en propiedad y en obligaciones privadas. Se suprimen los derechos de los dinastas y barones, los cuales han de contentarse desde ahora con ocupar los cargos del Estado. Esta transformación de los derechos de los vasallos en deberes políticos se ha verificado de diverso modo en los distintos reinos. En *Francia*, por ejemplo, los grandes barones, los gobernadores de las provincias, que podían pretender esos puestos como derechos y que, como los bajás turcos, mantenían tropas con los recursos de sus provincias, pudiendo atacar al rey en todo momento, fueron rebajados a meros propietarios territoriales, a nobleza de corte; y aquellos bajalatos se convirtieron en puestos que eran concedidos como empleos. O los nobles servían como oficiales y generales del ejército; pero del ejército del Estado.

El concepto de la monarquía implica en efecto que ésta tenga un poder independiente, para ser autónoma. Por esto la aparición de los *ejércitos permanentes* es tan importante; pues ellos dan a la monarquía este poder independiente y son tan necesarios para la consolidación del centro contra las insurgencias de los individuos sometidos, como para la defensa del Estado en el exterior. Las contribuciones, empero, no tenían aún carácter general, sino que consistían en una infinita multitud de rentas, censos, derechos de aduanas, y además subsidios y contribuciones de las clases, las cuales tenían en cambio el derecho de petición, como aún hoy en Hungría. En *España*, los grandes ya no pudieron seguir manteniendo tropas propias y fueron alejados paulatinamente de los cargos del Estado. Privados de poder se contentaron, como personas privadas, con un honor vano. Pero el medio por el cual el poder real se consolidó en España fue la *inquisición*. Esta, instituida para perseguir a los judíos, moros y

herejes ocultos, tomó pronto un carácter político, dirigiéndose contra los enemigos del Estado. La inquisición contribuyó a robustecer así el poder despótico de los reyes; estaba incluso por encima de los obispos y arzobispos, a los cuales podía llevar ante su tribunal. La frecuente confiscación de bienes, una de las penas más habituales entonces, enriqueció con este motivo el tesoro público. La inquisición era además un tribunal de la sospecha, que ejercía un poder temible, incluso contra el clero y tenía su verdadero apoyo en el orgullo nacional. Todo español quería ser de vieja sangre cristiana; y este orgullo casaba bien con los designios y la dirección de la inquisición. Algunas provincias de la monarquía española, como por ejemplo, Aragón, tenían aún muchos derechos especiales y privilegios; pero los reyes de España, desde Felipe II, los suprimieron enteramente.

Nos llevaría demasiado lejos seguir de cerca la marcha de la depresión de la aristocracia en los distintos reinos. El principal interés consistía, como queda dicho, en la restricción de los derechos privados de los dinastas, y en la conversión de sus derechos señoriales en deberes hacia el Estado. Este interés era común al rey y al pueblo. Los poderosos barones parecían ser el término medio que sostenía la libertad; pero lo que defendían eran propia y exclusivamente sus privilegios contra el poder real y contra los ciudadanos. Los barones de Inglaterra arrancaron al rey la *Magna charta*, pero los ciudadanos no ganaron nada con ella, permaneciendo en su estado anterior. La libertad polaca no fue asimismo otra cosa que la libertad de los barones contra los monarcas, mientras la nación estaba reducida a la servidumbre absoluta. El pueblo tenía, por consiguiente, el mismo interés contra los barones que el rey; pues en todas partes se hizo libre, al quedar sometidos los barones. Siempre que se habla de libertad es menester fijarse bien en si no serán propiamente intereses privados aquello de que se habla. Pues aunque se despojó a la

nobleza de su poder soberano, el pueblo siguió oprimido por las servidumbres y jurisdicciones; unas veces no tenía derecho de propiedad, y otras estaba cargado con servicios y prestaciones personales y no podía vender libremente lo suyo. El supremo interés de la libertad consistía –tanto para el poder del Estado como para los propios súbditos– en que éstos fuesen como ciudadanos individuos realmente libres y en que las prestaciones debidas a lo universal se midiesen por la justicia, no por el azar. La aristocracia de la propiedad tiene la propiedad en contra del poder del Estado y en contra de los individuos. Mas la aristocracia debe desempeñar su cometido de sostener el trono, trabajando para el Estado y lo universal; y ha de ser a la vez sostén de la libertad de los ciudadanos. Este precisamente es el privilegio del término medio de unión; que toma sobre sí el saber y la acción de lo racional y universal; y este saber y esta acción de lo universal debe reemplazar al derecho positivo personal. Esta sumisión del medio positivo a la autoridad del Estado se verificó entonces; pero todavía no se realizó con ella la libertad de los súbditos. Esta vino posteriormente, cuando apareció el pensamiento de lo que es el derecho en sí y por sí. Apoyándose en el pueblo, los reyes vencieron la casta de la injusticia; mas en los países donde se apoyaron sobre los barones o donde éstos mantuvieron su libertad frente a los reyes, subsistieron los derechos y las injusticias positivas.

Con la concentración de las distintas naciones en Estados monárquicos, se desarrolla naturalmente un *sistema de Estados* y una relación mutua entre los Estados. En este sistema político hay que distinguir dos grupos, el grupo de los países románicos y el de los países germánicos. Los Estados románicos continuaron, como ya se ha expuesto anteriormente, en el seno de la antigua Iglesia. Cuando entraron en la existencia, tenían ya un "ser fuera de sí" en el "ser en sí". Por obra del cristianismo, que

penetró en ellos cuando nacieron, tenían una sujeción que concuerda con el principio de la Iglesia católica. Era, pues, necesario, que se mantuviesen fieles a la antigua Iglesia, porque había en ellos algo fijo, positivo y contrario a la libertad del espíritu. Es de observar que la religión católica es muy recomendable para los príncipes, pues colabora a la seguridad de su gobierno, sobre todo cuando la inquisición está unida con el gobierno y sirve de arma a éste. Pero esta seguridad radica en la servil obediencia religiosa; y sólo existe cuando la constitución política y todo el derecho del Estado descansan todavía en la propiedad positiva, mas si la constitución y las leyes han de basarse sobre un derecho verdaderamente eterno, sólo existe seguridad en la religión protestante, en cuyo principio se desenvuelve la libertad subjetiva de la razón. Frente a los Estados católicos se hallan las naciones germánicas, que han entrado en la nueva Iglesia. El panorama de Europa se presenta, pues, de la siguiente manera:

España y *Portugal* habían tenido el noble espíritu de la caballería, de una caballería conquistadora. Mas esta caballería salió de sí, hacia América y África, en lugar de volverse sobre sí, en su intimidad. Los españoles son el pueblo del honor, de la dignidad personal individual y, por tanto, de la gravedad en lo individual. Este es su carácter principal. Pero en él no hay un verdadero contenido; pues ponen la dignidad en el nacimiento y en la patria, no en la razón. Su caballerosidad ha descendido así hasta convenirse en un honor inerte que es bien conocido: la grandeza hispánica. En la industria han permanecido rezagados; las clases del Estado no han logrado la independencia. El Estado y la Iglesia no se han encontrado en oposición, porque ambos han dejado incólume aquella dignidad individual; como queda señalado, se han protegido recíprocamente por medio de la inquisición, que ha tenido un carácter duro, africano, y no ha permitido la génesis del yo en ningún aspecto. El pueblo bajo se

ha sumido en una especie de mahometanismo y los conventos y la corte han cebado a la masa perezosa y la han empleado para lo que han querido.

Italia está dividida, como Alemania. Su territorio no tiene unidad, no forma un todo cerrado. De acuerdo con esto, el carácter nacional revela un particularismo, que no llega a la universalidad. La absoluta división y dispersión ha sido siempre el carácter fundamental de los habitantes de Italia, lo mismo en la Antigüedad que en la Edad Moderna. Todo lo que yace fuera de esta determinación del pensamiento puede producir entre los italianos las más bellas flores, como por otro lado, también la mentira y la infamia tienen aquí su sede. La forma de la conciencia italiana no tiene, al parecer, relación alguna con la de la antigua Roma; empero se trasluce la firme personalidad de los romanos. La rigidez de la individualidad había estado fuertemente sujeta bajo el imperio romano; pero cuando se rompió esta sujeción, resaltó rudamente el carácter primitivo. Sin embargo, entre ellos no existe nada de ese orgullo y gravedad, de esa *dignitas* y *auctoritas* de los romanos; se entregan espontánea y libremente y bromean sobre ello. Se encuentra aquí las más hermosas flores de la religiosidad, junto a la sensualidad más desenfrenada. Después de haber vencido el más monstruoso egoísmo y degenerado en toda clase de crímenes, los italianos han encontrado una especie de unidad en el goce del arte bello; la cultura, la dulcificación del egoísmo, ha llegado entre ellos a la belleza, pero no a la razón, no a la superior unidad del pensamiento. Por eso hasta en la poesía y el canto, la naturaleza italiana es distinta de la nuestra. Los italianos espiritualizan lo sensible en el arte y viven alegres; su naturaleza es la alegría, el arte y la poesía. Todos los italianos tienen por naturaleza una melodía en su garganta. Son naturalezas improvisadoras que se derraman totalmente en el arte y en el goce bienaventurado.

Con semejante naturaleza artística, el Estado ha de ser necesariamente un azar.

Francia se parece más a Alemania; por eso ha acogido la Reforma. Pero como el Estado francés se hallaba entonces ya consolidado, esto causó muchas guerras interiores. El protestantismo carecía aquí de la superior garantía del espíritu. La ascensión del espíritu se realizó de otro modo. Los franceses son el pueblo del pensamiento y del espíritu; pero del espíritu esencialmente abstracto; son el pueblo de la cultura infinita. Pero su pensamiento tiene la tacha de la exterioridad frente a lo concreto. El pensamiento abstracto y la agudeza son aquí los modos característicos de la conciencia. El pensamiento de la universalidad abstracta es lo que nosotros llamamos cultura. Francia es, pues, el país de la cultura; ser un hombre culto, comportarse de un modo universal, tal es la aspiración del francés.

Frente a estas tres naciones románicas se hallan las germánicas, que representan el principio de la interioridad. También aquí hay tres figuras, que, en cuanto han permanecido en esta interioridad, presentan exteriormente cada una también tres aspectos.

La *Gran Bretaña* está dividida en Inglaterra, Escocia e Irlanda, y cada uno de estos países representa una forma de la vida religiosa; la episcopal, la presbiteriana y la romana. La Gran Bretaña coincide con Francia en ser también un país del pensamiento abstracto, del razonamiento; pero éste tiene por objeto derechos totalmente concretos y particulares. Inglaterra es el país de la particularidad. El gobierno está en las manos de los aristócratas. El derecho está en Inglaterra pésimamente organizado y sólo existe para los ricos, no para los pobres. En el derecho inglés no se encuentra ningún principio universal, ningún pensamiento determinante. El poder del Estado es un medio para los fines particulares, éste es precisamente el orgullo de la libertad inglesa. En el desarrollo del fin particular radica

también el ímpetu colonizador. Los ingleses sienten la mayor indiferencia hacia los fines particulares de otros pueblos; dejan incólumes todas las costumbres y creencias extrañas. Son en todos los pueblos los misioneros de la industria y la técnica,[1] y ponen al mundo entero en relación por medio del tráfico mercantil sometido a normas jurídicas.

Escandinavia comprende las tres naciones de Dinamarca, Noruega y Suecia. Estas naciones son comparables a los españoles, por el espíritu caballeresco que alienta en ellas. Las antiguas expediciones marítimas de estos héroes nórdicos han sido repetidas posteriormente en otras formas. Gustavo Adolfo y Carlos XII han sido grandes personalidades caballerescas. En el interior, los reyes escandinavos sostienen múltiples guerras, ya con ayuda de sus orgullosos grandes, ya en contra de esta su nobleza.

Alemania tiene los mismos destinos que Italia. Domina aquí el principio de la individualidad; pero de una individualidad con contenido interno, de la individualidad libre. El espíritu alemán siente la *aspiración de hacer lo justo*; se mantiene, pues, siempre en su interioridad y prefiere dejarse tomar provincias que adquirirlas. Afincado en el centro de la intimidad, y espiritual por su determinación propia, Alemania no ha sabido darse la unidad política. Se ha descompuesto y dividido también exteriormente en tres dominios. Ha dejado a la clase agricultora hacerse autónoma en Suiza; por otra parte los Países Bajos (cuyas ciudades se habían unido en la liga del comercio y de la industria) se convirtieron en un todo independiente. Los suizos viven tranquilos para sí, no quieren ser nada más que suizos; no tienen ningún deseo en el Estado y sirven en la guerra, no por Alemania, sino por la soldada. A los Estados orientales de Alemania se han agregado pueblos eslavos.

[1] En el cuaderno de clase dice: "arte".

En el exterior, Alemania es una nulidad política. Su constitución se ha formado sin conciencia. Sin embargo, Alemania como tal es el microcosmos de Europa. Los principales representantes de los dos principios políticos europeos debían encontrarse necesariamente en ella. La antigua Iglesia está representada por Austria; pero más tarde la Iglesia protestante ha recibido una plena garantía política, merced al ascenso de uno de los Estados pertenecientes a ella, a potencia europea independiente. Esta potencia tenía que nacer necesariamente con el protestantismo; es *Prusia*, que nace a fines del siglo XVII y encuentra más tarde con *Federico el Grande* el individuo que, si no la funda, la consolida y afianza. La guerra de los siete años fue la lucha de esta consolidación y afianzamiento. Así pues, la nueva Iglesia está representada por Prusia, adonde se ha dirigido y dirigirá la mirada de la libertad. Los otros Estados alemanes constituyen una abigarrada multitud y se hallan en una situación peculiar, que conservan, adhiriéndose a aquellos dos Estados directores y manteniéndose a la vez más o menos autónomos.

Fuera de estos dos grandes órdenes hay en Europa todavía un tercer elemento, el eslavo, que se mantiene en una pureza primitiva. Este elemento existe en la forma del *imperio ruso*, que sólo hace unos cien años ha empezado a asimilarse la cultura europea, pero no ha intervenido aún históricamente en el proceso de la misma. En cambio, ha entrado ya en el sistema europeo, desde el punto de vista de la política exterior; y lo ha hecho con el poder macizo que caracteriza a lo sólido; en época reciente ha llegado a consolidar y afirmar el vínculo de la existencia de los reinos europeos, aunque él en sí es propiamente sólo pasivo.

Entre estos Estados se desarrollan múltiples guerras. Los reyes, que han aumentado su poder político, miran hacia el exterior, con toda clase de pretensiones. El fin y el interés propio de las guerras es ahora siempre el mismo, la conquista. Objeto

singular de estas conquistas ha sido Italia, que ha servido de botín a los franceses, a los españoles y más tarde a los austriacos. Pero tampoco las guerras que Alemania sostuvo fueron honrosas para ella; pues se dejó arrebatar la Borgoña, la Lorena, la Alsacia y otras provincias. A pesar de esto se impusieron con gran fuerza algunos intereses políticos comunes de los Estados europeos. Austria, por ejemplo, era en el exterior el baluarte de Europa frente a los orientales, destino muy importante. A ella tocaba principalmente la defensa de Europa contra los turcos, contra esa formidable potencia, que amenazaba inundar a Europa por el Este. Los turcos eran entonces una nación fuerte y sana todavía, cuyo poderío estaba fundado en la conquista, y que por tanto hacía continuamente la guerra y sólo concluía armisticios. Los países conquistados eran repartidos entre los guerreros, como propiedad personal, no hereditaria, lo mismo que hacían los francos; cuando más tarde apareció la herencia, el poderío de la nación estaba ya quebrantado. La flor de la fuerza otomana, los jenízaros, eran el terror de los europeos. Los jenízaros eran niños cristianos, hermosos y robustos, recogidos principalmente por conscripciones anuales entre los súbditos griegos, educados con todo rigor en el Islam y ejercitados desde la niñez en el manejo de las armas; sin padres, sin hermanos, sin mujeres, formaban, como los monjes, un ejército independiente y temible. Las potencias del Este de Europa, Austria, Hungría, Venecia y Polonia, hubieron de hacer todas frente a los turcos. La batalla de Lepanto salvó a Italia y quizá a Europa entera, de la invasión de los bárbaros.

En el interior nacieron intereses comunes justamente de las guerras entre las potencias. El fin común era consolidar lo particular, mantener la independencia e integridad de los distintos Estados. Mediante alianzas contra las mayores potencias, se conservaba el *equilibrio político*. Había en éste una razón determi-

nante muy real, la de proteger a los distintos Estados contra la conquista. La unión de los Estados, como medio de protegerse unos a otros contra la violencia de los más poderosos, el fin del equilibrio, reemplazó ahora al fin universal anterior de una cristiandad, cuyo centro fuese el papa. Este nuevo fin iba acompañado necesariamente de una relación diplomática en que los más lejanos miembros del sistema político sabían todo lo que sucedía en una potencia. La política diplomática había llegado en Italia a la mayor finura y desde aquí fue transportada a Europa. El deseo y el temor de una monarquía universal se hacen frente. Varios príncipes parecieron hacer vacilar sucesivamente el equilibrio europeo. En los mismos comienzos de este sistema político aspiró Carlos V, como ya se expuso, a la monarquía universal. Un exceso de poder análogo amenazó a Europa con *Luis XIV*; con razón se temió entonces una monarquía universal de Francia. Con la represión de los grandes de su reino, llevada a cabo por Richelieu y más tarde por Mazarino, Luis XIV se había convertido en un soberano sin límites; además, Francia tenía la conciencia de su superioridad espiritual, por su cultura más adelantada que la del resto de Europa, la cual la hacía apta para la hegemonía del pensamiento. Las pretensiones de Luis XIV se fundaban menos en su dilatado poder, como las de Carlos V, que en la cultura de su pueblo, que era entonces universalmente recibida y admirada, con la lengua francesa; por lo tanto, tenían una justificación superior sin duda que las de Carlos V. Pero lo mismo que ya las grandes fuerzas militares de Felipe II se habían estrellado contra la resistencia de los holandeses, también fracasaron contra el mismo heroico pueblo los ambiciosos planes de Luis. *Carlos XII* fue asimismo una figura extraordinaria y amenazadora; pero su ambición fue más bien de naturaleza aventurera y apoyada menos por fuerzas internas. A través de todas estas tormentas han afirmado las naciones su individualidad e independencia.

b) *La cultura espiritual de Europa.* – El período que sigue a la época de la Reforma es el de la cultura formal del entendimiento. La religión es perfecta en sí; tiene existencia jurídica y queda aparte. Por eso en este período hay solamente guerras políticas, no religiosas. La Iglesia católica había sido reformada también por la Reforma; pero la luterana se desarrolló más ampliamente, y este desarrollo es la historia del espíritu. Ahora se pone la evolución en la interioridad del espíritu. De este modo la fe se desarrolla en el espíritu; pero también se cultiva una fe exterior en los milagros, etc., con la que surge la fe sin espíritu. Principalmente se hace notar la actividad de la cultura privada; el sujeto, que tiene valor en sí, se da la forma de la universalidad. La *cultura* ha existido en todos los tiempos; pero aquí tiene una significación de valor peculiar. Se trata del espíritu por sí, cuya existencia política se ha asegurado y que ahora deja en libertad al mundo exterior y busca en él a sí mismo y a la verdad. Con la confianza del sujeto y la certeza de su seguridad en la fe luterana, nace la confianza en la naturaleza. El hombre se acerca a la naturaleza, para conocerla; y florecen de nuevo las ciencias empíricas y prosperan con más hermosura que en Grecia.

Las ciencias se separan de la Iglesia católica. Lo "otro" sólo es verdad para el hombre libre, que no busca en la cosa particular la manifestación de lo divino, sino que considera al mundo exterior como exterior, en efecto, y se vuelve prácticamente hacia él. Esta actividad en el mundo exterior necesita, pues, justificarse por sí en la conciencia, en el sentido de que el hombre pueda llevar esta conciencia también ante Dios. El verdadero modo y forma de conducirse el individuo en las relaciones particulares de la existencia, es la *probidad*. Pero esta conducta debe desembocar también en la conciencia de lo absoluto, en la conciencia religiosa; y sólo partiendo de ésta ha de ser probidad. Con otras palabras: Dios actuándose en las relaciones

particulares, tal es la probidad. Este espíritu de la verdad no es otro que el religioso; sólo que aplicado a lo particular. Consiste en justificar al hombre absolutamente ante Dios. Cuando, por el contrario, el hombre es honrado, pero considera esto como una modalidad parcial de su existencia, por decirlo así, como una modalidad que se halla dirigida negativamente, contra lo que manda la Iglesia, el hombre necesita comprar a la Iglesia, con ofrendas, limosnas y otras cosas semejantes, la licencia para poder obrar de este modo temporal. Esta es la doble vida; en la cual teóricamente se considera injusto matar hombres en la guerra, vivir de los negocios y tratos de toda especie y en las relaciones de familia. En la fe luterana, el espíritu es activo en la vida real; y como tal se considera en la Edad Moderna como justificado, no necesitando comprar su derecho mediante ofrendas.

Por la experiencia consigue el hombre la certidumbre; y las distintas experiencias le dan lo universal. Lo universal se ha encontrado así mediante la reflexión y el experimento. Esta misma cultura salió de Francia; mas era exclusivamente formal. Verdadero contenido, pensamiento racional aún no existía aquí. Pero en ningún otro Estado se han convertido tanto las ciencias en un interés público como en Francia. La cultura del siglo de *Luis XIV*, la edad de oro, como los franceses la llaman, es espléndida. Las virtudes toman las formas de la grandeza y la benevolencia, que hacen honor también a los demás; igualmente ganan la elocuencia y la distinción en el arte de conducirse. La retórica se convierte en la elocuente sofística de la pasión; también se hacen resaltar a veces en el discurso, por lo que respecta al contenido, aquellas virtudes tradicionales. Pero no hay en esto ningún principio verdadero ni absoluto; esto no se remonta a la libertad, y las virtudes no brotan de la libertad ética absoluta. La verdadera cultura es aquí esencialmente la de la ciencia; la cual

se halla al lado del Estado y no de la Iglesia, que no se ha puesto a la cabeza ni de la libertad religiosa ni de la científica.

La ciencia que adquiere ahora relieve principalmente es la *ciencia natural*, la ciencia de la experiencia de la naturaleza externa e interna. Así como en las naciones germánicas puras ha nacido el principio del espíritu, así en las románicas fue ante todo comprendida la abstracción, que está en relación con el carácter de estas naciones, carácter internamente dividido, como ya hemos visto. La ciencia empírica ha encontrado rápido acceso entre ellos, como también entre los protestantes ingleses, pero principalmente entre los italianos. El espíritu ha tomado aquí a la naturaleza prosaicamente, como exterior, y la ha dejado obrar libremente por sí. El espíritu ya no siente temor ante esta exterioridad, ni duda de poder reconciliarse con ella; reconoce que la naturaleza, el mundo, tiene también en sí una razón, pues Dios la ha creado racionalmente. Ha surgido, pues, un interés universal por estudiar y conocer el mundo presente. Lo universal en la naturaleza son las especies, los géneros, la fuerza, la gravedad, reducidas a sus manifestaciones, etc. La experiencia se ha convertido así en ciencia del mundo, pues la experiencia es, por una parte, la percepción, pero además el descubrimiento de la ley, de lo interior, de la fuerza, en cuanto que reduce lo existente a lo simple. Esta ciencia hace honor al hombre y a Dios. El ojo del hombre ha sido iluminado por ella; el sentimiento, estimulado; el pensamiento, convertido en laborioso e ilustrado, fue para los hombres como si Dios hubiese creado ahora por primera vez el sol, la luna, las estrellas, las plantas y los animales; como si las leyes hubiesen sido establecidas entonces por vez primera. En efecto, por primera vez sintieron los hombres un interés por estas leyes, reconociendo su razón en aquella razón y descubriendo lo universal en la naturaleza y en el entendimiento.

Con las leyes de la naturaleza el hombre ha hecho frente a la enorme superstición de la época y a todas las representaciones de potencias extrañas, que sólo la magia puede vencer. Los hombres han dicho por todas partes lo mismo, los católicos no menos que los protestantes: que lo exterior, a que la Iglesia quiere anudar lo más alto, es exclusivamente exterior, que la hostia sólo es pan y las reliquias sólo huesos. Frente a la fe fundada en la autoridad, se ha puesto el dominio del sujeto por sí mismo, y se ha reconocido qua las leyes naturales son lo único que enlaza lo exterior con lo exterior. Se han negado, por consiguiente, todos los milagros, pues la naturaleza es un sistema de leyes conocidas y reconocidas, el hombre está en ella en su centro, y sólo tiene valor aquello en lo cual está él en su centro; el hombre es libre por el conocimiento de la naturaleza. La Iglesia católica ve en esto un agravio a la honra de Dios; obligó a Galileo a retractar su exposición del sistema copernicano, apelando para ello a una sentencia de la Biblia, sentencia que pertenece a aquella fe sin espíritu antes mencionada. Todos los hombres que piensan se han alejado de la Iglesia, después de tales hechos.

Mas por otra parte la Iglesia tiene su razón cuando afirma que esas ciencias conducen al materialismo y al ateísmo. En ellas, en efecto, la ley de la naturaleza es lo último, lo universal por sí. Se puede decir que Dios ha hecho dichas leyes; pero esas ciencias establecen la pretensión de que toda relación sea conocida, aun cuando ellas no muestren justamente esa relación, ese puente y tránsito en la ascensión hasta Dios. Este tránsito contradice, por lo tanto, el principio mismo de estas ciencias. Esta forma de conocimiento sólo tiene dos lados: primero, el de la experiencia, y segundo, el de la elevación de la experiencia, que radica en la percepción inmediata, a la forma de lo universal. En las leyes, lo mismo que en los géneros, el entendimiento se halla en su propio terreno: el material sensible obtiene validez, es el

contenido, el punto de partida, desde donde se pasa a lo universal, y lo universal es aquí el entendimiento. El entendimiento es la modalidad del pensamiento subjetivo y a la vez la relación de lo exterior consigo mismo. El entendimiento queda satisfecho en la forma de la ley, porque en ella tiene ante sí la identidad, que es él mismo. En esta fase, el espíritu se halla al mismo nivel en la esfera católica o en la protestante.

En la religión protestante el principio de la interioridad entró en sí mismo con la liberación y la satisfacción religiosas, y con él también la creencia en que la interioridad y el poder de lo temporal son el mal. También en la Iglesia católica hizo la casuística jesuítica infinitas investigaciones, tan prolijas y minuciosas como antaño en la teología escolástica, sobre lo interior de la voluntad y los móviles de la misma. En esta dialéctica, que hacía vacilar todo lo particular, convirtiendo el mal en bien y el bien en mal, no quedó al fin para la conciencia, sino la forma de la universalidad, la pura actividad de la interioridad misma, lo abstracto del espíritu, *el pensamiento.* Este pensamiento es ahora la bandera que ha reunido a todos los pueblos. El pensamiento lo considera todo en la forma de la universalidad y es por ende la actividad y producción de lo universal. En la antigua teología escolástica el contenido propio, la doctrina de la Iglesia, resultaba un más allá; también en la teología protestante subsistió la referencia del espíritu a un más allá, pues a un lado sigue la propia voluntad, el espíritu del hombre, el Yo mismo, y al otro, la gracia de Dios, el Espíritu Santo, y en el mal está el diablo. Mas en el pensamiento el yo está presente a sí mismo; su contenido, sus objetos, están sencillamente presentes a él, pues para pensar necesito elevar a la universalidad el objeto, y éste ha de ser asimismo algo presente. Esto es sencillamente la libertad absoluta, la cual deja libre al objeto, porque el pensamiento está cierto de su objeto. El yo puro reside, como la pura luz, absolutamente en sí mismo. Así, pues, lo

diferenciado, tanto lo sensible como lo espiritual, ya no es para él temible, pues él es libre en sí y se opone libremente a lo diferenciado. El interés práctico usa los objetos, los consume; el teórico los considera, con la seguridad de que no son en sí nada diverso. Así, pues, el último ápice de la interioridad es el pensamiento, el cual es en sí libre, cuando tiene por contenido lo universal, que sólo se relaciona consigo mismo. El hombre no es libre mientras no piensa, pues entonces se relaciona con otra cosa y reside en ésta. Este aprehender, el caer sobre lo otro, con la íntima certeza de sí mismo, contiene inmediatamente la reconciliación: el yo, lo puro y simplemente universal, a que lo particular está subsumido. La unidad del pensamiento con lo otro existe en sí, pues la razón es el fundamento sustancial, tanto de la conciencia como de lo exterior y lo natural. Lo que está enfrente ya no es, por tanto, un más allá, ni es de otra naturaleza sustancial. *Descartes* es quien primero ha sacado la conciencia del pensamiento de aquella sofística, que lo hace vacilar todo. Él es el creador de la filosofía moderna. Su principio decía: *cogito, ergo sum*, lo que no debe entenderse como si hubiese aquí un silogismo, y *ergo* designase la consecuencia de las premisas, sino que significa: el pensar y el ser son lo mismo, principio que sigue valiendo al presente. El pensamiento es ahora el grado a que ha llegado el espíritu, contiene la reconciliación en su más pura esencia, puesto que se acerca a lo exterior, pidiéndole que tenga en sí la misma razón que el sujeto. El pensamiento se ha dirigido luego también al lado espiritual.

La consecuencia inmediata de esto es que lo universal, que es primero teórico, se vuelve también prácticamente hacia la realidad. Pasa, en primer término, de lo existente a las leyes; pero luego aplica estas leyes como normas, puntos de vista, supuestos fijos, y confronta con ellas toda la realidad, que considera como sometida a ella.

c) *La Ilustración.* – Con esto el espíritu ha alcanzado la fase en que el hombre encuentra el verdadero contenido en sí mismo. Es el período que se ha designado con el nombre de la *Ilustración.* El principio de la ilustración es la soberanía de la razón, la exclusión de toda autoridad. Las leyes impuestas por el entendimiento, esas determinaciones universales fundadas en la conciencia presente y referentes a las leyes de la naturaleza y al contenido de lo que es justo y bueno, son lo que se ha llamado la razón. Se llamaba ilustración a la vigencia de estas leyes. El criterio absoluto frente a toda la autoridad de la fe religiosa y de las leyes positivas del derecho, y en particular del derecho político, era entonces que el contenido fuese visto con evidencia y en libre presencia por el espíritu mismo. *Lutero* había conquistado la libertad espiritual y la reconciliación concreta; había establecido victoriosamente que la eterna determinación del hombre ha de verificarse en el hombre mismo. Mas Lutero supuso que el contenido de lo que ha de verificarse en el hombre y la verdad que ha de hacerse viva en él, era algo dado, era lo revelado por la religión. Ahora se asienta el principio de que este contenido es un contenido presente, del cual puedo convencerme interiormente; y que todo debe referirse a este fundamento interior.

Este principio del pensamiento aparece primero abstractamente en su universalidad y descansa en el de la contradicción y de la identidad. El contenido es considerado, por consiguiente, como finito, y todo lo especulativo es expulsado y borrado de las cosas divinas y humanas por la ilustración. Aunque es de infinita importancia que se reduzca el múltiple contenido a su determinación simple, a la forma de la universalidad, sin embargo este principio, todavía abstracto, no satisface al espíritu vivo, al espíritu concreto.

El entendimiento con sus leyes se ha orientado, bajo la forma de la ilustración, en contra de la religión, tomando por base

un *ser natural*, ya de naturaleza física, ya de naturaleza espiritual. El entendimiento considera esta base de un ser como lo verdadero; y con ella afirma el principio de la relación, de la consecuencia, que excluye el edificio del pensamiento religioso. Lo supuesto, lo natural, no es solamente lo exterior, sino también lo espiritual, esto es, los sentimientos, los impulsos, el sentimiento de la inmortalidad, la compasión, etc. Pero si el entendimiento se detiene en este ser natural, considerándolo como lo absolutamente verdadero, la religión no puede soportar que así lo haga. La religión tiene un contenido especulativo; es racional y, en consecuencia, contraria al entendimiento. Pues la razón consiste precisamente en aprehender lo distinto como lo uno, como lo concreto; el entendimiento, por el contrario, consolida las diferencias. El entendimiento dice: lo finito no es infinito, y todo lo misterioso, es decir, lo especulativo de la religión es para él nulo.

La ilustración pasó de Francia a Alemania; y un nuevo mundo de representaciones surgió en este país. Sus principios fueron analizados aquí más a fondo; pero estos nuevos conocimientos no se opusieron tan abiertamente a lo dogmático, sino que fueron torcidos y revueltos, para conservar la apariencia del respeto a la religión; y esto es lo que se ha seguido haciendo hasta ahora. En Alemania la ilustración estuvo al lado de la teología; en Francia tomó en seguida una dirección contraria a la religión. En Alemania todo lo referente al orden temporal había sido corregido ya por la Reforma. Aquellos perniciosos institutos del celibato, de la pobreza y de la holganza estaban ya abolidos. No había una riqueza muerta en manos de la Iglesia, ni violencia alguna contra lo ético, esa violencia que es fuente y ocasión de los vicios. No había aquella indecible injusticia, que brota de la injerencia del poder eclesiástico en el derecho temporal, ni aquella otra de la legitimidad consagrada de los reyes, esto es, una arbitrariedad

de los príncipes, que, como tal, por ser la arbitrariedad de los consagrados, debe ser considerada como divina, santa; sino que la voluntad de los mismos era tenida solamente por respetable, en la medida en que quiere con prudencia el derecho, la justicia y el bien de todos. Hasta este punto se hallaba reconciliado ya el principio del pensamiento; también el mundo protestante tenía en sí la conciencia de que existía una fuente para el más amplio desarrollo del derecho, y que dicha fuente estaba en el principio de la reconciliación, que ya había recibido su justificación absoluta como principio de la religión.

El mundo protestante se hallaba también por esto más asegurado contra la segunda dirección en que la ilustración ataca a la realidad: la aplicación del entendimiento al Estado. Puesto que el Estado y el gobierno tienen entendimiento y conciben su actividad como un fin universal, surge la representación de un fin universal del Estado como lo supremo y válido. Se concibe el derecho político según determinaciones universales. Con esto desaparece por necesidad lo que es mera justificación privada en las relaciones políticas. Al convertirse el Estado en pensante, toma otra actitud frente a la realidad. Con arreglo al concepto, pertenecen al Estado todas las relaciones que por la forma son de derecho privado. Mas precisamente por esto sólo debe conservar esta forma aquello que, por su naturaleza, puede ser derecho privado. La conversión del Estado en pensante es la obra que llevó a cabo el derecho natural de la ilustración. Se han considerado el derecho y la eticidad como fundados en el terreno presente de la voluntad humana, mientras anteriormente sólo estaba escrito como precepto de Dios, exteriormente impuesto, en el Antiguo y Nuevo Testamento, o sólo existía en forma de un derecho particular, en antiguos pergaminos, como privilegios, o en tratados. Primero se ha observado empíricamente lo que las naciones hacen valer recíprocamente como derecho (así *Grocio*); luego se ha con-

siderado como la fuente del derecho civil y político existente, a la manera de *Cicerón*, los instintos que la naturaleza ha puesto en el corazón de los hombres, así por ejemplo, el instinto de la sociabilidad, y también el principio de la seguridad de la persona y de la propiedad de los ciudadanos, como asimismo el principio del máximo bien general, la razón de Estado. Partiendo de estos principios, por un lado, no se han respetado, despóticamente, los derechos privados; mas por otro se han realizado los fines generales del Estado, a pesar de lo positivo.

En este aspecto es *Federico II* un personaje de la historia universal. Puede decirse que es el gobernante con quien entra en la realidad la nueva época, en que el interés real del Estado obtiene su universalidad y su justificación suprema. Federico II demostró la independencia de su poder, resistiendo al poder de casi toda Europa, a la alianza de las principales potencias. Apareció como campeón del protestantismo, no sólo personalmente como Gustavo Adolfo, sino como rey de un Estado. Cierto es que la guerra de los siete años no fue en sí una guerra de religión; pero lo fue en su término definitivo, en la intención de los soldados tanto como de las potencias. El Papa consagró la espada del mariscal *Daun*, y el objetivo principal de las potencias coaligadas era abatir al Estado prusiano, sostén de la Iglesia protestante. Las guerras de este período deben llamarse esencialmente constitucionales; tal es la guerra de siete años. Como fin externo de la alianza de todas las grandes potencias aparece, en primer término, la aspiración de arrancar al rey la Silesia. Pero lo que las impulsa es que en el trono de Prusia se ha sentado alguien que es diferente y tiene unas actividades y una moralidad distintas de las sustentadas hasta aquí, por los que solían sentarse en los tronos. Sin duda hay además objetivos particulares; pero el resorte principal es que en el trono se sienta un hombre de otra vida.

Federico el Grande no sólo ha colocado a Prusia como potencia protestante entre las grandes potencias de Europa, sino que ha sido un rey filósofo, fenómeno totalmente peculiar y único en la Edad Moderna. Tomó el fondo de su cultura de los escritores franceses. Los reyes de Inglaterra fueron teólogos sutiles, que discutieron en pro del principio absolutista; Federico, por el contrario, comprendió el principio protestante por el aspecto temporal; y siendo desafecto a las disputas religiosas, no decidiéndose ni por esta ni por aquella opinión, tuvo conciencia de la universalidad, que es el último fondo del espíritu y la fuerza del pensamiento consciente de sí misma. Se le puede llamar rey filósofo además porque como persona privada se ocupaba de metafísica y era filósofo. Pero lo que distingue su personalidad es que fue el primero que comprendió como rey (y no exclusivamente como persona privada) la universalidad del pensamiento, poniéndola a contribución en el desempeño de su alto puesto. Federico el Grande se destaca particularmente por haber concebido con el pensamiento el fin universal del Estado, y por haber sido el primero entre los gobernantes que afirmó lo universal en el Estado, teniendo siempre a la vista, como último principio, el mayor bien de su Estado y no dejando prevalecer lo particular, cuando era opuesto al fin del Estado. Elevó el pensamiento al trono y lo hizo prevalecer contra la particularidad.

Abolió los privilegios, los gremios y demás particularidades; todos los derechos tradicionales que existían aún en forma de derechos privados, perdieron su validez, siendo subordinados al mayor bien general. De este modo dio a su reino una sólida consistencia. Su obra inmortal es un código nacional. Federico II ha dado el ejemplo único de un padre que cuida y gobierna con energía el bien de su casa y de sus súbditos.

También *Catalina II* de Rusia hizo valer los principios universales. En la guerra americana triunfó asimismo el pensamien-

to de la libertad. El principio de los principios universales se consolidó en el pueblo francés y produjo en él la revolución. Si, pues, la ilustración no ha llegado hasta el contenido objetivo de la razón, el pensamiento ha sido colocado por ella en el puesto de soberano. Convertido este pensamiento en universal, llámase a la filosofía sano entendimiento humano. Con este principio absoluto formal de la libertad llegamos al último estadio de la historia, a nuestro mundo, a nuestros días.

3. La Revolución Francesa y sus consecuencias

a) *El pensamiento revolucionario.* – La Revolución Francesa tiene en el pensamiento su comienzo y origen. El pensamiento, que considera como lo supremo las determinaciones universales y encuentra que lo que existe está en contradicción con ellas, se ha sublevado contra el estado existente. La determinación suprema que el pensamiento puede hallar, es la de la *libertad de la voluntad*. Todos los demás principios, el de la felicidad y el del bien del Estado, son más o menos indeterminados; la libertad de la voluntad, por el contrario, está determinada en sí y por sí, porque no es nada más que el determinarse a sí mismo. La libertad de la voluntad es la libertad del espíritu en el obrar y brota inmediatamente del principio de la Iglesia evangélica. Mas por esta voluntad libre, cuya realización es el Estado, no se debe entender la voluntad particular, tal como uno la tiene precisamente; sino que la libertad de la voluntad, que existe en sí y por sí, es la libertad de Dios en sí mismo, la libertad del espíritu, no de este o el otro espíritu particular, sino del espíritu universal según su esencia. El pensamiento ha comprendido ahora que no hay nada más alto que esto. A otro lugar corresponde exponer en qué sentido el pensamiento tiene razón en esto. Aquí nos limitamos a las consideraciones siguientes.

El orden temporal es el reino espiritual en la existencia, el reino de la voluntad que se abre a la existencia. El sentimiento, la sensualidad, los impulsos, son también modos de realizarse lo interior; pero son modos que caducan en lo particular, pues son el contenido variable de la voluntad y sólo producen algo pasajero. Mas lo justo y ético pertenece a la voluntad esencial, existente en sí, a la voluntad universal en sí, y para saber lo que es verdaderamente derecho, hay que abstraer de las inclinaciones, impulsos y apetitos, que son lo particular; se necesita saber, pues, lo que es la voluntad en sí. Los impulsos de benevolencia, de ayuda, de sociabilidad, son impulsos a los que son hostiles otros múltiples impulsos. Los impulsos pertenecen también, sin duda, a la voluntad; pero son una voluntad determinada y pueden, por tanto, entrar en conflicto unos con otros; son también principios, pero subordinados. La cuestión es precisamente cuál sea el último principio, que no esté subordinado ni sea particular. Lo que la voluntad es en sí necesita salir de estas particularidades y antagonismos. Si no, la voluntad sigue siendo *abstracta* como voluntad. Lo no-particular es la voluntad en sí y por sí; y esta voluntad, en cuanto que es una voluntad no-particular, se quiere a sí misma. La voluntad es libre sólo en tanto que no quiere nada ajeno, exterior, nada extraño a ella misma –pues en este caso sería dependiente–, sino que sólo quiere a sí misma, a la voluntad. La voluntad absoluta es esto, querer ser libre. La voluntad que sólo existe por la voluntad, es la voluntad pura y libre.

Este principio ha sido, pues, aprehendido en el pensamiento; y la voluntad que se quiere, la voluntad libre, ha sido reconocida como lo íntimo y último, como el fundamento sustancial de todo derecho. La voluntad que se quiere a sí misma es la base de todo derecho y de todo deber y, por consiguiente, de todas las leyes jurídicas, preceptos debidos y obligaciones impuestas. La libertad de la voluntad misma, como tal, es el

principio de todo derecho; es ella misma un derecho absoluto, eterno en sí y por sí; y es el derecho supremo, ya que los demás, los derechos particulares, resultan adjetivos; es incluso aquello por lo que el hombre se hace hombre, o sea, el principio fundamental del espíritu. La voluntad quiere producir un ser; mas, en su pureza, la voluntad es tan universal como el pensamiento. Este principio fue establecido en Francia por *Rousseau.* El hombre es voluntad; y sólo es libre en tanto quiere lo que su voluntad es. En el principio de la voluntad libre está la esencia de que la voluntad sea libre. Pues en la frase: "yo quiero, porque quiero", puedo poner todo, afirmarme en ella, e incluso rechazar el bien a segundo término.

El principio empieza por carecer de contenido y es necesario buscar la materia del mismo en los impulsos naturales. Mas al punto urge la cuestión: ¿cómo llega la voluntad a su determinación? Pues en tanto se quiere a sí misma, es solamente una referencia idéntica, que se refiere a sí misma; mas ella quiere también lo particular –hay, como se sabe, distintos deberes y derechos–. Se exige un contenido, una determinación de la voluntad; pues la voluntad pura es su propio objeto y su propio contenido, que no es ninguno. Así la voluntad es tan sólo la libertad formal. Pero no hemos de dilucidar aquí cómo se llega especulativamente desde esta voluntad simple a la determinación de la libertad, y con ella a los derechos y deberes. Sólo cabe indicar que esta razón teórica se ha hecho valer también en Alemania; y el mismo principio ha sido establecido por la filosofía *kantiana.* Pues, según ésta, la simple unidad de la conciencia, el yo –la libertad inquebrantable y absolutamente independiente y la fuente de todas las determinaciones universales, o sea, del pensamiento– es la razón teórica y asimismo la suprema determinación práctica, la razón práctica, como voluntad libre y pura; y la razón de la voluntad está precisamente en mantenerse en la libertad pura, en

quererse sólo a sí misma en todo lo particular y el derecho sólo por el derecho y el deber sólo por el deber. Ya hemos dicho que la voluntad real es la razón de la voluntad, que el hombre sólo debe querer su libertad. Debe cumplir el deber y realizar el derecho sólo por el deber y el derecho. En mi voluntad no hay nada extraño; nada puede serme impuesto como autoridad; en mi voluntad estoy retraído en mí, con la mayor pureza. Esto entre los alemanes no pasó de ser una pacífica teoría; pero los franceses quisieron realizarlo prácticamente. Surge, pues, la doble cuestión: ¿por qué este principio de la libertad siguió siendo exclusivamente formal? y ¿por qué se han lanzado a realizarlo solamente los franceses, y no también los alemanes?

La cuestión de por qué la libertad empezó por ser concebida en esta forma abstracta, debe resolverse diciendo que cuando la razón se aprehende a sí misma, lo primero que aprehende es la forma inmediata, esto es, la forma de la *abstracción*. El hombre, habiendo llegado a la autonomía de la razón, la ha recogido primero en esta forma simple. Junto al principio formal se introdujeron categorías con contenido; principalmente la de la sociedad y la de lo útil para la sociedad; pero el fin mismo de la sociedad es político, es el del Estado (v. *Droits de l'homme et du citoyen*, 1791), esto es, el de mantener los derechos naturales. Pero el derecho natural es la libertad; y la determinación de la misma es la igualdad de derechos ante la ley. Todo esto es sumamente congruente, pues la igualdad nace de la comparación de muchos; pero precisamente estos muchos son hombres, cuya determinación fundamental es la misma, la libertad. Este principio sigue siendo formal, porque ha nacido del entendimiento, del pensamiento abstracto, que empieza por ser la conciencia, que la razón pura tiene de sí misma; y, como inmediato, es abstracto. Nada más da de sí; pues se mantiene frente a la religión en general, al contenido concreto absoluto.

Tocante a la otra cuestión de por qué los franceses han pasado en seguida de lo teórico a lo práctico, mientras los alemanes han permanecido en la abstracción teórica, podría decirse que los franceses son cabezas calientes (*ils ont la tête près du bonnet*). Pero la razón es más honda. En Alemania, al principio formal de la filosofía se oponen el mundo y la realidad concretas, con necesidades del espíritu interiormente satisfechas y con una conciencia tranquila. Los alemanes sólo podían conducirse pacíficamente en este punto, porque estaban reconciliados en la realidad. A este respecto hay que advertir que solamente los protestantes podían haber llegado a la paz con la realidad jurídica y ética. Pues por una parte, esta realidad es el mismo mundo protestante, que hasta este punto ha llegado, en el pensamiento, a la conciencia del ápice absoluto, que es la conciencia de sí mismo, y por otra parte, el protestantismo tiene la paz de esta realidad en su mismo modo de sentir, el cual, junto con la religión, es la fuente de todo contenido jurídico en el derecho privado y en la constitución política.

La conciencia abstractamente cultivada, intelectiva, puede dejar a un lado la religión; pero ésta es la forma universal en que existe la verdad para la conciencia no abstracta. Ahora bien, la religión protestante no admite dos clases de conciencia. Pero en el mundo católico está a un lado lo santo y al otro la abstracción, frente a la religión, es decir, contra su superstición y contra su verdad. Esta voluntad formal, propia, se hace pues, ahora, el fundamento. El derecho, en la sociedad, es lo que la ley quiere; y la voluntad existe como voluntad individual; esto es, el Estado, como agregado de los muchos individuos, no es una unidad sustancial en sí y por sí, ni la verdad del derecho en sí y por sí, a la que la voluntad de los individuos necesita ajustarse, para ser una voluntad verdadera, una voluntad libre, sino que se parte de los átomos de voluntad, y toda voluntad se representa inmediatamente como absoluta.

Con esto se ha encontrado, por consiguiente, un principio para el Estado, que ya no es un principio nacido de la opinión, como el impulso social, la necesidad de asegurar la propiedad, etcétera; ni de la piedad, como el de la institución divina de la autoridad, sino el principio de la *certidumbre*, la cual es la identidad con la conciencia, pero todavía no el principio de la verdad, que hay que distinguir bien de éste. Este enorme descubrimiento sobre lo íntimo y la libertad, esta última conciencia de lo más profundo, se hizo entonces. La conciencia de lo espiritual es ahora el fundamento esencial; y la soberanía ha pasado con ello a la filosofía. Se ha dicho que la revolución francesa ha salido de la filosofía; y no sin razón se ha llamado a la filosofía "la sabiduría temporal", pues la filosofía no sólo es la verdad en sí y por sí, como pura esencia, sino también la verdad en cuanto se hace viva en el orden temporal. No cabe, pues, oponer nada a eso que se dice de que la revolución ha recibido su primer estímulo de la filosofía. Pero esta filosofía empieza por ser tan sólo pensamiento abstracto, no una concepción concreta de la verdad absoluta; lo cual es una inmensa diferencia. Este pensamiento tiene relación con la realidad y se ha convertido en una violencia contra lo existente; y esta violencia es la revolución.

La cuestión es, pues: ¿con qué determinación y forma aparece la revolución? El pensamiento se ha convertido en violencia, allí donde lo positivo que tenía enfrente era violencia. Ha habido, pues, revoluciones en Francia, en Italia (Nápoles y Piamonte); y por último, también en España. La revolución surge, por consiguiente, en los países románicos (también Irlanda debe contarse entre ellos). Pero donde reina la libertad de la Iglesia evangélica, hay paz. Los protestantes han llevado a cabo su revolución con la Reforma. El fenómeno principal de estas nuevas revoluciones es el derrocamiento de los tronos, que ha surtido efecto hasta aquí, pero que ha sido nuevamente

anulado. Los principios de estas revoluciones son principios de la razón; pero establecidos solamente en su abstracción y que por tanto resultaban fantásticos y polémicos frente a todo lo existente. Los principios de la razón necesitan ser aprehendidos concretamente; sólo entonces llega la verdadera libertad al trono. La dirección que se aferra a la abstracción, es el *liberalismo*, sobre el cual triunfa siempre lo concreto. Frente a lo concreto, el liberalismo sufre la bancarrota en todas partes.

El principio de la libertad de la voluntad se hizo, pues, valer frente al derecho existente. Ya antes de la revolución francesa, los grandes habían sido abatidos y sus privilegios abolidos; pero lo mismo que el clero, habían conservado todos sus derechos frente a la clase baja. La situación toda de Francia en aquel tiempo presenta el cuadro de la más enorme corrupción. Es un conglomerado caótico de privilegios, contrarios a todo pensamiento y razón, un estado absurdo, con el que está enlazada a la vez la suma corrupción de las costumbres y del espíritu, un reino de la injusticia, que, cuando despierta la conciencia, se convierte en una injusticia ignominiosa. La opresión terriblemente dura que pesaba sobre el pueblo, las vacilaciones del gobierno para proporcionar a la corte los medios de sustentar el boato y el dispendio, dieron el primer impulso al descontento. El nuevo espíritu se tornó activo; la opresión impulsó al examen. Se vio que las sumas extraídas al sudor del pueblo no se empleaban para el fin del Estado, sino que se derrochaban del modo más insensato. El sistema todo del Estado apareció como una injusticia. Pero el gobierno no quiso salir de sus vacilaciones, cambiando las circunstancias; y la reforma fue necesariamente violenta, porque la transformación no fue hecha por el propio gobierno. Y no fue hecha por el gobierno, porque la corte, el clero, la nobleza, el Parlamento mismo, no quisieron renunciar a los privilegios que poseían, ni ante la necesidad, ni por el derecho existente en sí y

por sí; porque el gobierno, además, como centro concreto del poder del Estado, no supo tomar por principio las voluntades individuales abstractas, para reconstruir el Estado sobre ellas; y por último, porque era un gobierno católico, o sea que el concepto de la libertad, de la razón de las leyes, no era considerado como la obligación última y absoluta, porque lo santo y la conciencia religiosa estaban separados de él. Mas el pensamiento, el concepto del derecho, se impuso de una sola vez, y el viejo tablado de la injusticia no pudo ofrecer resistencia. En el pensamiento del derecho se ha erigido ahora una constitución, y sobre esta base hubo de fundarse todo. Desde que el sol está en el firmamento y los planetas giran en torno a él, no se había visto que el hombre se apoyase sobre su cabeza, esto es, sobre el pensamiento, y edificase la realidad conforme al pensamiento. Anáxagoras había dicho el primero que el νοῦς rige al mundo; ahora por vez primera ha llegado el hombre a reconocer que el pensamiento debe regir la realidad espiritual. Fue esto, por consiguiente, un magnífico orto. Todos los seres pensantes han celebrado esta época. Una emoción sublime reinaba en aquel tiempo; el entusiasmo del espíritu estremeció al mundo, como si sólo entonces se hubiese llegado a la efectiva reconciliación de lo divino con el mundo.

b) *El curso de la revolución*. – La libertad tiene dos determinaciones en sí: la una concierne al contenido de la libertad, a la objetividad de la misma, a la cosa misma; la otra, a la forma de la libertad, en la cual el sujeto se sabe activo, pues la exigencia de la libertad es que el sujeto se conozca en ella y haga además lo suyo, pues suyo es el interés de que la cosa sea. Con arreglo a esto, hay que considerar los tres elementos y poderes del Estado vivo, dejando el detalle para las lecciones sobre la filosofía del derecho.

El primero son las leyes del contenido de la libertad, de la razón, del derecho en sí, la libertad objetiva o *libertad real*: ésta comprende la libertad de la propiedad y la libertad de la persona. Termina toda la sujeción del vínculo feudal; desaparecen todas las determinaciones procedentes del derecho feudal, los diezmos y gabelas. La libertad real comprende además la libertad del trabajo; que se permita al hombre emplear sus fuerzas como quiera y el libre acceso a todos los cargos públicos. Estos son los momentos de la libertad real, que no descansan en el sentimiento, pues éste tolera la existencia de la servidumbre y la esclavitud, sino en el pensamiento y la conciencia que el hombre tiene de sí mismo, esto es, de su esencia espiritual.

La *libertad formal* es la de hacer y realizar las leyes. La actividad que realiza las leyes es el gobierno. El gobierno es, ante todo, el cumplimiento formal de las leyes y el mantenimiento de las mismas; en el exterior persigue el fin del Estado, que es la independencia de la nación, como una individualidad frente a otras; por último en el interior, ha de cuidar del bien del Estado y de todas sus clases, y es la administración. Pues no se trata meramente de que el ciudadano pueda ejercer una industria; necesita obtener con ella un lucro; no basta que el hombre pueda emplear sus fuerzas; necesita encontrar también la ocasión de emplearlas. En el Estado hay, pues, algo universal y una realización de ello. La realización compete a una voluntad subjetiva, a una voluntad que resuelve y decide. Ya el hacer las leyes, el encontrar e instituir positivamente estas determinaciones, es una realización. Viene después el resolver y ejecutar. Aquí surge la cuestión: ¿cuál debe ser la voluntad que decida? Al monarca compete la última decisión; pero si el Estado se halla fundado en la libertad, las muchas voluntades de los individuos quieren tener también participación en las resoluciones. Pero los muchos son todos, y parece vano recurso y enorme inconsecuencia dejar

participar sólo a unos pocos en la resolución, pues todos quieren asistir con su voluntad a aquello que debe ser ley para ellos. Los pocos deben representar a los muchos, pero, frecuentemente, no hacen sino oprimirlos. No menos inconsecuencia es el dominio de la mayoría sobre la minoría.

Esta colisión de las voluntades subjetivas conduce a un tercer momento, al momento del fuero interno, de la voluntad interna. Los que han de realizar las leyes son individuos y tienen una conciencia moral; lo que deciden proviene de su convencimiento, de su fuero interno. Ahora bien: en esto la determinación esencial es que en la voluntad interna no hay nada superior al derecho, no hay otra cosa que sea más santa en relación a las cosas y negocios temporales. Esta voluntad interna es la última garantía que tienen el gobierno y el pueblo. La voluntad interna de las leyes no es sólo costumbre, sino la conciencia de que las leyes y la constitución son lo fijo, y que el supremo deber de los individuos es someter a ellas sus voluntades particulares. Puede haber muchas opiniones y pareceres sobre las leyes, la constitución y el gobierno, mas ha de reinar la convicción de que todas estas opiniones están subordinadas y deben ceder ante lo sustancial del Estado; debe haber la convicción de que no hay nada más alto ni más santo que la voluntad interna de acatar al Estado, o que si la religión es más alta y más santa, no hay en ella nada que sea distinto de la constitución del Estado u opuesto a ésta. Ciertamente pasa por profunda sabiduría el distinguir entre las leyes del Estado y la constitución, por una parte, y la religión por otra, por temor a la beatería e hipocresía de una religión de Estado; pero aunque la religión y el Estado son distintos por su contenido, en la raíz son una misma cosa y las leyes tienen su garantía suprema en la religión.

Es menester decir aquí rotundamente que con la religión católica no es posible una constitución racional, pues el gobier-

no y el pueblo necesitan tener, recíprocamente, esta última garantía de la voluntad interna; y ésta sólo pueden tenerla en una religión que no sea opuesta a la constitución racional del Estado.

Platón, en su *República*, lo funda todo en el gobierno y hace de la voluntad interna el principio; por lo cual pone todo el peso en la educación. Totalmente opuesta es la teoría moderna, que lo entrega todo a la voluntad individual. Mas en ella no hay ninguna garantía de que esta voluntad tenga la voluntad interior justa, que hace posible la existencia del Estado.

Con arreglo a estas fundamentales determinaciones, hemos de seguir el curso de la Revolución Francesa y la transformación del Estado, partiendo del concepto del derecho. Se empezó estableciendo los principios filosóficos, totalmente abstractos, sin contar para nada con la voluntad interna ni con la religión. La primera constitución francesa contenía los principios jurídicos absolutos. Era la constitución de la monarquía: a la cabeza del Estado debía hallarse el monarca, a quien correspondía la ejecución, con sus ministros; el cuerpo legislador debía hacer las leyes. Pero esta constitución resultó en seguida una contradicción interna; pues todo el poder de la administración residía en el poder legislativo: el presupuesto, la guerra y la paz, la recluta de la fuerza armada, correspondían a la cámara legislativa. Había de surgir en ella, por tanto, la colisión de las voluntades subjetivas y revelarse además lo contrario de la voluntad interior. Por ley se entendió todo. Pero el presupuesto no es, según su concepto, una ley, puesto que se repite todos los años; y el poder encargado de hacerlo es el poder ejecutivo. Con esto se relaciona también el nombramiento indirecto de los ministros y de los funcionarios, etcétera. El gobierno quedó pues, depositado en la cámara; como en Inglaterra está en el Parlamento. Esta constitución se hallaba viciada además por una desconfianza

absoluta; la dinastía era sospechosa, porque había perdido el poder que tenía antes, y los sacerdotes se negaron a jurar la constitución. El gobierno y la constitución no podían existir así y fueron derrocados.

Pero siempre existe un gobierno. La cuestión es, por lo tanto, a quién pasó. Pasó al pueblo, en teoría; mas en realidad pasó a la Convención nacional y sus comités, tratándose tan sólo de saber qué partido se apoderaría del gobierno. De este dependen todos los demás fenómenos. Reinan ahora los principios abstractos de la libertad y, tal como ésta se halla en la voluntad subjetiva, los de la virtud. La virtud debe gobernar ahora contra los muchos que, con su corrupción y con sus antiguos intereses, o también por los excesos de la libertad y de las pasiones, son desleales a la virtud. *Robespierre* instituyó el principio de la virtud como principio supremo, y puede decirse que para este hombre la virtud fue una cosa seria. La virtud es aquí un simple principio, que sólo distingue entre los que tienen la voluntad interna y los que no la tienen. Pero la voluntad interna sólo puede ser conocida y juzgada por sí misma. Reina por consiguiente la suspicacia; pero la virtud, tan pronto como se hace sospechosa, está condenada. Además la sospecha es un saber inmediato acerca de otro. La sospecha alcanzó un poder terrible y llevó al cadalso al monarca, cuya voluntad subjetiva era justamente la conciencia religiosa católica. Imperan, pues, ahora la virtud y el terror; porque esta virtud subjetiva, que gobierna solamente a base de la voluntad interna, trae consigo la tiranía más terrorífica; ejerce su poder sin formas judiciales y su pena es sumamente sencilla: la muerte.

Esta tiranía tenía que sucumbir; pues todos los sentimientos, todos los intereses, y la razón misma eran contrarios a esta libertad consecuente y terrible, que aparecía tan fanática en su concentración. Esta tiranía pasó por sí misma; y surgió de nuevo

un gobierno organizado, como los anteriores; únicamente que el jefe y monarca es ahora un variable directorio de cinco personas, que forman una unidad moral, pero no individual, como la naturaleza de las cosas lo demanda. La suspicacia imperaba también bajo el directorio; el gobierno estaba en las asambleas legislativas; tuvo, por ende, el mismo destino, que fue la caída; pues se había impuesto la necesidad absoluta de un poder gobernante. *Napoleón* se erigió en poder militar; con él se puso de nuevo una voluntad individual a la cabeza del Estado. Sabía dominar y pronto dio remate a su obra en el interior. Dispersó a los abogados, ideólogos y hombres de principios, que aún quedaban, y ya no imperó la desconfianza, sino el respeto y el temor. Con la enorme pujanza de su carácter, se volvió hacia el exterior, subyugó a toda Europa y difundió por todas partes sus propias instituciones liberales. Jamás se obtuvieron mayores victorias, ni se llevaron a cabo expediciones más geniales; pero tampoco la impotencia de la victoria apareció en una luz más clara que entonces. Hace honor a Napoleón el no haber encontrado enemigos dignos de él. Napoleón se hizo a sí mismo e igualmente él mismo preparó su caída. La individualidad y la voluntad interna de los pueblos, es decir, su religión y su nacionalidad, derribaron finalmente a este coloso. Tampoco en Francia duraron mucho las constituciones que Napoleón había dado. Cayeron necesariamente; y se ha restablecido una monarquía, con la Carta por base.

Pero la Revolución Francesa debe considerarse además como una revolución de importancia en la historia universal; pues por su contenido este acontecimiento pertenece a la historia universal. Y hay que distinguir bien entre la revolución y la lucha del formalismo. Por lo que concierne a la expansión exterior, casi todos los Estados modernos se han abierto, por conquista, al mismo principio, o este principio ha sido introdu-

cido en ellos expresamente; el liberalismo ha dominado sobre todo en las naciones latinas, o sea, el mundo católico-romano: Francia, Italia, España y Portugal. Pero ha sufrido la bancarrota en todas partes; primero hizo la bancarrota en Francia, luego en España, en Italia, y aun por dos veces en los Estados donde ha sido introducido por segunda vez. En España lo había sido primero por la constitución napoleónica, luego por la constitución de las Cortes. El Piamonte fue primero incorporado al imperio francés, luego el liberalismo fue introducido en él por una insurrección propia; y lo mismo en Roma y en Nápoles, también por dos veces. Hay que hacer resaltar en todas estas revoluciones, el hecho de que sólo son políticas, sin alteración de la religión. La religión no ha ganado ni perdido con esta clase de libertad del espíritu. Pero sin que se altere la religión, no puede tener éxito ninguna revolución política. La libertad del espíritu, tal como se ha expresado en los países latinos, los principios mismos de esta libertad, son principios abstractos. Han ido contra algo positivo y no estaban sacados de la religión. Por ende, no trajeron esta libertad del espíritu que existe en la religión, la verdadera libertad, la divina. La abstracción del liberalismo ha recorrido así, desde Francia, el mundo románico; pero éste siguió encadenado a la esclavitud política, por obra de la servidumbre religiosa. Porque es falso creer que puedan romperse las cadenas del derecho y de la libertad sin la emancipación de la conciencia y que pueda haber una revolución sin Reforma. Estos países han recaído, pues, en su antiguo estado. En Italia, con modificaciones de la situación política exterior. Venecia y Génova, estas viejas aristocracias, que eran por lo menos legítimas, han desaparecido como pútridos despotismos. El poder externo no puede nada a la larga. Napoleón no ha podido forzar a España a la libertad, como tampoco Felipe II pudo forzar a Holanda a la servidumbre.

c) *La situación en la actualidad.* – El restablecimiento de la monarquía no ha logrado dar a Francia la paz. De nuevo ha aparecido en ella el antagonismo de la voluntad interior y la desconfianza. Los franceses se mintieron a sí mismos, cuando se entregaron rendida y amorosamente a la monarquía, colmándola de bendiciones. Se representó una farsa de quince años. La Carta fue la bandera general; y ambas partes la juraron. Pero en un lado la voluntad interior era católica; para ella, era cuestión de conciencia aniquilar las instituciones existentes. Ha venido, pues, de nuevo, una ruptura, y el gobierno ha sido derribado. Por último, después de catorce años de guerras y una inmensa confusión, podría un viejo corazón alegrarse de ver el término de las mismas y la satisfacción; podría forjarse la esperanza de que se ha producido una conciliación duradera. Mas, aunque ahora se ha allanado un punto capital, sigue habiendo por una parte la ruptura que representa el principio católico y por otra parte la de la voluntad subjetiva. En el último respecto subsiste la limitación capital de que la voluntad universal debe ser la empíricamente universal, esto es, que *los individuos como tales deben gobernar* o tomar parte en la gobernación. Las voluntades subjetivas de los muchos deben prevalecer: esta abstracción se fija y se encuentra siempre en antagonismo con lo existente. No contento con que prevalezcan los derechos racionales, la libertad de la persona y de la propiedad; no contento con que haya una organización del Estado, y dentro de su círculo, de la vida civil, encargadas de desempeñar ciertas funciones; no contento con que los inteligentes tengan influjo en el pueblo y reine en éste la confianza, el *liberalismo* opone a todo esto el principio de los átomos, de las voluntades individuales: todo esto debe ser obra de su poder expreso y de su expresa aprobación. Con este formalismo de la libertad, con esta abstracción, los liberales no dejan consolidarse nada en la organización. A las distintas disposiciones del gobierno, opónese en seguida la libertad; pues aquellas son

una voluntad particular, o sea, arbitrariedad. La voluntad de los muchos derriba el ministerio y entra en él la que hasta aquí fue oposición; pero ésta, en cuanto es ahora gobierno, tiene de nuevo a los muchos en contra. Continúan, pues, el movimiento y la intranquilidad. Esta colisión, este nudo, este problema es el que la historia ha de resolver en los tiempos venideros.

En los países de la Iglesia evangélica la revolución ha pasado de largo, porque existe el principio de que mediante el conocimiento y la cultura ha de suceder lo que debe suceder. No hay aquí ninguna resistencia absoluta contra el pensamiento del fin del Estado. En los otros países, lo que es contrario a las determinaciones del fin del Estado, la eticidad de la Iglesia, se halla absolutamente justificado, de suerte que ofrece resistencia al Estado. Por su constitución exterior son muy distintos los países protestantes, por ejemplo, Dinamarca, los Países Bajos, Inglaterra, Prusia; pero en todos existe el principio esencial de que todo lo que debe prevalecer en el Estado procede necesariamente del conocimiento y se halla justificado por éste.

Frente a las naciones latinas se hallan, pues, las demás, y particularmente las protestantes. Austria e Inglaterra han permanecido fuera del círculo del movimiento interior, y han dado grandes, enormes pruebas de su solidez. *Austria* no es un reino, sino un imperio, esto es, un agregado de muchas organizaciones políticas, que son ellas mismas reinos. Estos Estados son poco conocidos y se hallan por su cultura muy a la zaga de la Europa civilizada. Los más importantes de estos países no son de naturaleza germánica y han permanecido incontaminados por las nuevas ideas. No elevados ni por la cultura ni por la religión, sus súbditos han permanecido en la servidumbre, y los grandes, deprimidos, como en Bohemia; en otros países, mientras los súbditos están en la misma situación, los grandes ponen su libertad en una dominación violenta, como en Hungría. Austria ha renunciado a la unión

estrecha con Alemania, por la dignidad imperial, y también a sus muchas posesiones y derechos en Alemania y los Países Bajos. Figura al presente en Europa como una potencia política por sí.

Inglaterra se ha mantenido en sus antiguas bases, igualmente con grandes esfuerzos; la constitución inglesa es en conjunto la misma desde la dominación feudal y descansa casi exclusivamente en antiguos privilegios. La libertad formal de pensamiento en todos los asuntos del Estado, existe allí en su más alto grado. Mas frente a esta libertad de opinión se afirma la particularidad de los derechos a través de todas las clases. La constitución se ha sostenido en medio de la conmoción universal, aunque ésta la amenazaba tanto más, cuanto que ya el Parlamento público, el hábito de las asambleas públicas de todas las clases, la prensa libre, hacían fácil la posibilidad de que los principios franceses de la libertad y la igualdad encontrasen acceso en todas las clases del pueblo. ¿Ha sido la cultura de la nación inglesa demasiado torpe, para comprender estos principios universales? Pero en ningún país se ha reflexionado ni hablado públicamente tanto sobre la libertad. ¿O era ya la constitución inglesa tan acabadamente una constitución de la libertad, estaban ya aquellos principios tan realizados en ella, que no podían provocar ninguna resistencia, ni siquiera ningún interés? La nación inglesa ha dado su asentimiento a la emancipación de Francia; pero estaba orgullosamente segura de su propia constitución y de su libertad, y en lugar de imitar lo extranjero, ha mantenido su habitual actitud hostil, y se ha mezclado pronto en una guerra popular contra Francia.

La constitución de Inglaterra está compuesta de puros derechos particulares y privilegios; el gobierno es esencialmente administrativo, esto es, utiliza el interés de todas las clases, y las distintas iglesias, municipios, condados, sociedades, cuidan de sí mismas, de suerte que el gobierno propiamente en ninguna parte tiene menos que hacer que en Inglaterra. Pero a esta situa-

ción de particularidad obedece que Inglaterra posea un gobierno como Francia no lo tiene. Pues esta situación es la que los ingleses llaman principalmente su libertad; y es lo contrario de la centralización administrativa, como la que existe en Francia, donde hasta el alcalde de la aldea más pequeña es nombrado por el ministerio o sus funcionarios subordinados. En ninguna parte se puede tolerar menos que en Francia el dejar hacer algo a los demás; el ministerio reúne en sí todo el poder administrativo, que a su vez la cámara de los diputados se arroga. En Inglaterra, por el contrario, cada municipio, cada círculo y asociación subordinados tiene lo suyo que hacer. El interés universal es, de este modo, concreto, y el particular se conoce y quiere en el universal. Estas instituciones del interés particular no toleran en absoluto un sistema universal. Por lo mismo, los principios abstractos y universales no dicen nada a los ingleses, ni les pasan de los oídos.

Estos intereses particulares tienen sus derechos positivos, que proceden de los antiguos tiempos del derecho feudal y se han conservado en Inglaterra más que en ningún país. Con la mayor inconsecuencia, son a la vez la suma injusticia, y en ninguna parte hay menos instituciones de libertad real que en Inglaterra precisamente. En el derecho privado los ingleses se hallan retrasados de un modo increíble; la propiedad representa un papel grande, casi absoluto. Basta pensar en los mayorazgos. A los hijos menores se les compran y procuran puestos militares o eclesiásticos; hasta en las elecciones al Parlamento venden los electores sus votos. La cuestión es –suponiendo que pase el *bill* de reforma[1] actualmente presentado– que estas particularidades puedan resistir largo tiempo; y a la vez si la reforma propuesta,

[1] Cf. el estudio de Hegel "Sobre el *bill* inglés de reforma". Bibl. Fil. vol. 144, páginas 283 y 33.

caso de que se realice consecuentemente, tolerará la posibilidad de un gobierno en general.

El Parlamento gobierna, aunque los ingleses no quieran considerarlo como una institución de gobierno. Ahora bien, es de observar cómo se da aquí eso que en todos los tiempos se ha considerado como el período de corrupción de un pueblo republicano; a saber, que la elección para el Parlamento se alcanza por el soborno. Pero también esto se llama libertad entre ellos, este poder vender el voto y comprar un asiento en el Parlamento. Esta situación por completo inconsecuente y corrompida tiene, sin embargo, la ventaja de hacer posible un gobierno, esto es, una mayoría de hombres en el Parlamento, que son hombres públicos y que se han dedicado desde la juventud a los negocios del Estado y han trabajado y vivido en ellos. Y la nación tiene el justo sentido y la inteligencia de reconocer que es necesario un gobierno, y de otorgar por tanto, su confianza a una reunión de hombres que están experimentados en el gobierno; pues el espíritu de la particularidad reconoce también la universal particularidad del conocimiento, de la experiencia, de la práctica, que posee la aristocracia consagrada exclusivamente a tal interés. Esto es totalmente opuesto al espíritu de los principios y de la abstracción, de que todos pueden tomar posesión, y que por otra parte, se hallan en todas las constituciones y cartas.

La existencia material de Inglaterra se halla fundada en el comercio y la industria. Los ingleses han tomado sobre sí el gran destino de ser los misioneros de la civilización en el mundo entero; su espíritu mercantil los impulsa a recorrer todos los mares y todos los países, a entablar relaciones con los pueblos bárbaros, a despertar en ellos las necesidades y la industria, y sobre todo a asegurar las condiciones del comercio, a saber, la supresión de las violencias, el respeto a la propiedad y la hospitalidad. Respecto a la cultura científica, Inglaterra se halla muy

retrasada relativamente a otros Estados, aunque dispone de los enormes medios de la producción industrial.

Alemania fue cruzada por los ejércitos franceses vencedores; pero la nacionalidad alemana sacudió esta opresión. Un momento capital de Alemania son las leyes del derecho, ocasionadas por la opresión francesa, que sacó a la luz de un modo especial las deficiencias de las instituciones anteriores. La mentira del imperio ha desaparecido por completo. El imperio se ha descompuesto en Estados soberanos. Los vínculos feudales han desaparecido, los principios de la libertad de la propiedad y de la persona se han convertido en principios fundamentales. Todo ciudadano tiene acceso a los cargos del Estado; pero el talento y la aptitud son condición necesaria. El gobierno descansa en la burocracia, y la decisión personal del monarca está en la cima; pues una última decisión es, como hemos advertido en pasajes anteriores, absolutamente necesaria. Sin embargo, con leyes fijas y una organización determinada del Estado, son pocas y poco importantes, comparadas con lo sustancial, las cosas que quedan reservadas a la exclusiva decisión del monarca. Sin duda hay que tener por una gran dicha que a un pueblo le haya tocado un noble monarca. Pero también esto significa poco en un gran Estado; pues éste tiene la fuerza en su razón. Los Estados pequeños tienen su existencia y tranquilidad más o menos garantizadas por los otros; por eso no son verdaderos Estados independientes y no pueden resistir la prueba del fuego de la guerra. Participar en el gobierno puede, como queda dicho, todo aquel que tiene los conocimientos, la práctica y la voluntad moral necesarias para ello. Deben gobernar los que saben, οἱ ἄριστοι, no la ignorancia y la presunción del saber más que los otros. En lo concerniente, por último, a la voluntad interior, ya se ha dicho cómo con la Iglesia protestante se ha producido la reconciliación de la religión con el derecho. No hay ningu-

na conciencia santa, ni religiosa, que esté separada del derecho temporal, o le sea opuesta.

La aspiración de nuestros días es la dignificación de la razón, el conocimiento de Dios, o sea que el espíritu sepa de sí mismo. Nuestra conciencia es tanto más de estimar, cuanto más pensemos en el trabajo que ha costado producirla. Hemos observado en estas lecciones cómo ha llegado la conciencia hasta aquí; y hemos señalado los momentos capitales de la forma en que el principio de la libertad se ha realizado. El designio fue mostrar que la historia universal entera no es sino la realización del espíritu y por ende la evolución del concepto de la libertad, y que el Estado es la realización temporal de la libertad. Lo verdadero debe existir, por una parte, como sistema objetivo y desarrollado, en la pureza del pensamiento; mas por otra parte, también en la realidad. Pero esta realidad no debe ser exteriormente objetiva, sino que aquel espíritu que se piensa a sí mismo debe ser libre en ella, y por lo tanto, en tercer lugar, debe reconocer como suyo este contenido objetivo del espíritu universal. De este modo es él el espíritu, que da testimonio al espíritu y está en la realidad también en sí y es por tanto en ella libre.

Importante es comprender que el espíritu sólo puede libertarse en la realidad. La libertad objetiva, las leyes de la libertad real exigen la sumisión de la voluntad contingente; pues ésta es siempre formal. Cuando lo objetivo es racional en sí, el conocimiento debe responder a esta razón, y entonces existe también el momento esencial de la libertad subjetiva. Nosotros hemos considerado exclusivamente este progreso del concepto, y hemos debido renunciar al incentivo de describir en detalle la felicidad, los períodos de florecimiento de los pueblos, la belleza y grandeza de los individuos, el interés de su destino en el dolor y la alegría. La filosofía sólo debe fijarse en el esplendor de la idea, que se refleja en la historia universal. La filosofía se libra

del hastío que causan los movimientos de las pasiones inmediatas en la realidad, entregándose a la contemplación; su interés consiste en conocer el curso evolutivo de la idea que se realiza a sí misma, o sea, la idea de la libertad, que sólo existe como conciencia de la libertad. Reconocer que la historia universal es este curso evolutivo y la realización del espíritu, bajo el cambiante espectáculo de sus acontecimientos, tal es la verdadera teodicea, la justificación de Dios en la historia. Desarrollar ante ustedes esta marcha del espíritu universal, ha sido mi aspiración.

El espíritu es solamente aquello en que él se convierte; para esto es necesario que se suponga. Lo único que puede reconciliar al espíritu con la historia universal y la realidad es el conocimiento de que cuanto ha sucedido y sucede todos los días no sólo proviene de Dios y no sólo no sucede sin Dios, sino que es esencialmente la obra de Dios mismo.

Índice

PRIMERA PARTE
El mundo oriental
(continuación)

SEGUNDA PARTE
El mundo griego

TERCERA PARTE
El mundo romano

CUARTA PARTE
El mundo germánico